

أثر المعنى اللغوي على المسائل العقائدية عند المتكلمين

تأليف

دكتور

إبراهيم سليمان سويلم

مدرس بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر

الطبعة الأولى

جميع حقوق الطبع محفوظة للناسر

شبكة كتب الشيعة

الناسر

المكتبة الأزهرية للنراث

رب الأتراك - خلف الجامع الأزهر الشريف - القاهرة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



المكتبة الأزهرية للتراث

سويلم ، ابراهيم سليمان
أثر المعنى اللغوي على المسائل العقدية عند المتكلمين /
تأليف ابراهيم سليمان سويلم . - ط ١ - . القاهرة : المكتبة الأزهرية
للتراث ، ٢٠١٣
ص، سم

تدمك : 978-977-315-382-3

- ١ - علم الكلام
 - ٢ - الفلسفة الإسلامية
 - ٣ - التأويل
- ٢٤٠ . العنوان

رقم الابداع : 19713 / 13

المكتبة الأزهرية للتراث

9 درب الاتراك خلف الجامع الازهر الشريف

TEL: +202 25120847

FAX: +202 25128459

E-mail : elazharialektorath@hotmail.com

سنة الطبع

1434 _ 2013

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

أهراء

إلى روحى والذى الطاهرتين اللذين نفعتنى الله بصالح عملهما
وخالص دعائهما ولا أملك إلا أن أدعو لهما بدعاء
القرآن ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء : ٢٤]
إلى الزوجة الوفية الرفيقة الأبية التى وقفت طول الوقت
تؤازرنى إذا كللت وتشجعنى إذا مللت فى صبر لا يلين
وعزيمة لا تستكين .

إلى من هما لقلبى حبيبان ولعينى قرنان ابتنى جهاد وابنى
عمر سائلاً الله - تعالى - لهما أن يكونا من حملة مشعل
العلم ولواء القرآن .

إلى إخوانى وأخواتى وإلى المسلمين أجمعين .

أهدي هذا العمل المتواضع

تنويه

هذا الكتاب هو فى الأصل رسالة دكتوراة
قدمت ونوقشت بكلية أصول الدين والدعوة
الإسلامية بجامعة الأزهر فرع طنطا.
وقد نال بها المؤلف درجة العالمية (الدكتوراة)
فى أصول الدين فى العقيدة والفلسفة بمرتبة
الشرف الأولى فى ٢٠/٩/٢٠١١.

★★ شكر وتقدير ★★

الشكر أولاً وأخيراً لله - سبحانه - الذى خلقنا فهدانا وبالنعم السابغة أولانا، وكان من أجل نعمه أن جعلنا من خدام العقيدة .
ثم أتوجه بأسمى آيات العرفان بالجميل ، وأرقى عبارات الشكر الجزيل إلى العلامة الفاضل بقية علمائنا الأوائل الأستاذ الدكتور :

أحمد على على عجييه

أستاذ العقيدة والفلسفة ووكيل كلية أصول الدين بطنطا
الذى لولاه ما كان هذا البحث بهذه الصورة، فكل حسن فى هذا البحث
فهو فيض من إشاراته ، وكل جميل فيه فهو ثمرة من تنبيهاته



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

وبعد،،،

فقد كان المعنى اللغوى من أبرز ما اعتمد عليه المتكلمون فى تأييد مذاهبهم فى المسائل العقدية المختلفة .

فنظرا لاتساع اللغة العربية وثرائها وتعدد معانى اللفظة الواحدة، وكذلك تعدد أوجه المجاز للأسلوب الواحد وتعدد التخريجات البلاغية والبيانية للعبارة الواحدة، لجأ كل فريق من المتكلمين إلى اللغة يلتمس فى وجه من وجوهها المتعددة ما يؤيد به منهجه الكلامى، وما ينصر به رأيه فى المسألة العقدية المعينة، ولكنهم تفرقوا بعد ذلك إلى فرق حول التمسك بظاهر النص أو الخروج عن مقتضاه .

والبحث الذى معنا يعالج هذا الاتجاه عند المتكلمين

وفى الأسطر القادمة سيحدد الباحث بنودا ضرورية تتعلق بالموضوع بادئ ذى بدئ .

أولاً: سبب اختيار الموضوع:

٢- ولأن ميولى أكثر نحو علم الكلام فقد يمت وجهى نحوه أنشده وجهه للبحث .

٣- استرعى انتباهى شدة اعتناء المتكلمين باللغة، ولجوءهم إليها فى معظم الأحيان لتأييد وجهة نظرهم .

ثانياً: أهمية الموضوع:

١- وإنما اخترت المنهج اللغوى عند المتكلمين لكونه مرتبطاً بالاستدلال النصى وفهمه وحدود اللغة فيه، والنص هو الكتاب والسنة، فأول أهمية للبحث تكمن فى ارتباطه بالنصوص والمصدرين الأساسيين للإسلام .

٢- كما تبرز الأهمية فى الطريقة التى عالج بها المتكلمون مسائل العقيدة فى ضوء النصوص والاحتكام إلى اللغة مع ما فى اللغة من دلائل حقيقية ومجازية .

٣- ولأن المتكلمين لم يشبّثوا على نهج نصى حقيقى ، بل فتحوا باب التأويل للنص فقد أعطت هذه الطريقة للبحث أهمية قصوى .

٤- ويضاف إلى ذلك أهمية أخرى تكمن فى الأسباب التى حدثت بالمتكلمين إلى معاملة النص تأويلاً .

٥- كما يأخذ البحث على عاتقه - بالإضافة إلى دواعى التأويل - النظر فى هذا التأويل : هل هو قريب من النص أو بعيد عن مدلوله اللغوى .

ثالثاً: مشكلة البحث:

وتبرز المشكلة أمام الباحث فى كون هذا البحث يبين تعامل المتكلمين مع النص ومدى تصرفهم فيه ، وهل هذا التصرف مقبول شرعاً أو لا؟

رابعاً: صعوبة المشكلة:

وتبدو الصعوبات كثيرة للآتى:

١- كثرة المسائل المختلف فيها .

٢- اتصال الموضوع بنصوص المصادر الرئيسة للإسلام وهى الكتاب والسنة .

٣- خصوص التأويل لاعتبارات متعددة لدى كل فرقة .

خامساً: الأسئلة التى يجيب عليها البحث:

١- متى كان الفكر الإسلامى وفياً بالكامل للنص؟

٢- ومن تبع ذلك من العقديين؟

٣- وماهى الظروف التى أُلجأت المتكلمين للتوسع فى فهم النص أو تأويله؟

٤- وكيف سلكوا قرباً أو بعداً فى فهم النص؟

سادساً: المنهج المتبع: اقتضت طبيعة هذا البحث أن اتبع فيه منهجين:

١- المنهج التحليلى: الذى يقوم على تحليل وجهات النظر والآراء المختلفة فى المسألة

المعينة معتمداً فى ذلك على التعرف على النصوص كما هى فى كتب أصحابها ، وعرضها وتحليلها تحليلاً علمياً دقيقاً وذلك بالتقديم لها والتعليق عليها واستنتاج النتائج الممكنة منها .

٢- المنهج النقدي: الذى يقوم على الموازنة بين وجهات النظر المختلفة، والحكم عليها وبيان مدى قربها أو بعدها من الصواب .

وقد ظهر هذان المنهجان جليين فى هذا البحث خاصة فى الجانب التطبيقى حين كنت أعرض المسألة العقدية، وأذكر آراء المتكلمين حولها، ثم أوازن بين تلك الآراء، ومع اعتماد البحث على هذين المنهجين الأساسيين فإن ذلك لا يمنع من أن هناك مناهج أخرى دعت الحاجة إليها - أحياناً - لكن بصورة غير أساسية .

سابعاً: عملى فى هذا البحث:

لقد سلكت فى صياغة هذا البحث طريقاً يتكون من عدة خطوات أهمها ما يلى:

١- قمت بعرض المسألة المبحوثة عرضاً علمياً بذكر الأقوال والأدلة والمناقشات وإن كان لى تدخل أو تعليق أو ترجيح ذكرته .

٢- راعيت التجرد الكامل والحياد التام عند عرض المسألة وسرد الأدلة وذكر الترجيح دون تعصب لرأى أو تقليد لمذهب بل حسب قوة الدليل وصحة التعليل .

٣- قمت بالتوثيق العلمى من الكتب المعتمدة، فكنت اعتمد على المصادر الأصلية التى تعبر عن المذهب نفسه، وإذا كان هناك عدد من النصوص فى المسألة الواحدة كنت أراعى الترتيب الزمنى فى سرد هذه النصوص، ومع ذلك فقد أفدت من المراجع الحديثة والمعاصرة فى كثير من الأحيان مراعيّاً فى ذلك كله عزو الأقوال إلى أصحابها والنقول إلى كتبها المعتمدة .

٤- قمت بعزو الآيات إلى سورها بذكر رقم الآية واسم السورة .

٥- قمت بتخريج الأحاديث النبوية من مظانها المعتمدة .

٦- قمت بالترجمة للإعلام الواردة فى هذا البحث ترجمة مختصرة .

٧- ذيلت هذا البحث بفهرسين يشتملان على :-

- فهرس المصادر والمراجع .

- ثم فهرساً تفصيلاً لموضوعات البحث .

ثامناً: خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة ومدخل وثلاثة أبواب وخاتمة

ففى المقدمة: يتناول البحث أهمية الموضوع وسبب اختياره ومنهج البحث المتبع فيه .

وأما المدخل: فيتكون من مبحثين:

المبحث الأول: يتناول المتكلمين وفرقهم ومسائل علم الكلام عندهم .

المبحث الثانى: أبرز المناهج عند المتكلمين .

وأما الباب الأول: فهو بعنوان الجانب المنهجى ويتكون من فصلين:

الفصل الأول: المنهج اللغوى وخصائصه عند المتكلمين .

الفصل الثانى: قواعد المنهج اللغوى عند المتكلمين .

وأما الباب الثانى: فهو بعنوان دراعى الخروج على المقتضى اللغوى عند المتكلمين

ويتكون من أربعة فصول:

الفصل الأول: أهمية المعنى اللغوى الحقيقى عند المتكلمين .

الفصل الثانى: أسباب البعد عن المدلول اللغوى الحقيقى .

الفصل الثالث: ضوابط التأويل وشروطه .

الفصل الرابع: مجالات التأويل .

وأما الباب الثالث: فهو بعنوان نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى على المسائل العقديّة

ويتكون من ثلاثة فصول:

الفصل الأول: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى مسائل الإلهيات .

الفصل الثانى: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى مسائل النبوات .

الفصل الثالث: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى مسائل السمعيّات .

وأما الخاتمة: فهى تشمل على نتائج البحث وتوصياته .

والله ولى التوفيق،،.

المدخل

وهو يتكون من مبحثين:-

■ المبحث الأول: المتكلمون وفرقهم ومسائل علم الكلام عندهم

■ المبحث الثاني: أبرز المناهج عند المتكلمين

المبحث الأول:

المتكلمون وفرقهم ومسائل علم الكلام عندهم

تعريف علم الكلام:

تعددت تعريفات علم الكلام لدى المتكلمين وغيرهم ومن هذه التعريفات ما يلي:
يذكر الباحثون أن من أقدم تعريفات علم الكلام ذلك التعريف المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وينقله عنه بعض أتباعه حيث يقول: (اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام، والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات، وما يجب عليها منهما، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر، وما يتعلق منها بالعمليات هو الفقه)^(١).

ومن التعريفات القديمة أيضاً لعلم الكلام والتي جاءت على لسان غير المتكلمين ما يذكره الفارابي قائلاً: (وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل وهذا ينقسم إلى جزئين: جزء في الآراء وجزء في الأفعال)^(٢).

ومن تعريفات المتكلمين لعلم الكلام:

يعرفه البيضاوي بقوله: (هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها)^(٣).

ويعرفه الإيجي من الأشاعرة كذلك بقوله (والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون

(١) البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٢٨ بتحقيق أحمد فريد المزيدي - الطبعة الأولى ٢٠٠٧ - دار الكتب العلمية.

(٢) الفارابي: احصاء العلوم ص ٨٦ تحقيق د. علي بو ملحهم الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ دار الهلال.

(٣) البيضاوي: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار ص ٩ بتحقيق عباس سليمان - الطبعة الأولى ١٩٩١ - دار الجليل بيروت.

العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام^(١) .

وعند متكلمي الماتريدية : نجد أنهم يذكرون أن (الفن المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علماء ، أى من جهة كون تلك المعرفة علماء فى أكثر العقائد ظناً فى البعض منها)^(٢) .

ومن تعريفاته عند غير المتكلمين : ما يذكره ابن خلدون بأن علم الكلام (هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالإدلة العقلية ، والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات على مذاهب السلف وأهل السنة)^(٣) .

وعند المعاصرين : يذكر بعضهم - اعتماداً على التعريفات السابقة - تعريفاً لعلم الكلام بأنه : (العلم الذى يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التى تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو السمعيات من أجل البرهنة عليها ، ودفع الشبه عنها)^(٤) .

وهذه التعريفات السابقة تكاد تتفق - لفظاً ومعنى - على أن علم الكلام علم يتمكن الإنسان من خلاله من إثبات العقيدة والاستدلال عليها والدفاع عنها باستخدام الأدلة العقلية ، أو على حد تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق (وجملة القول أن المتكلمين متفقون على أن علم الكلام يعتمد على النظر العقلى فى أمر العقائد الدينية)^(٥) .

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من اشتراط شرطين لكى يكون البحث فى مسألة ما مندرجاً تحت علم الكلام .

أولهما : أن يبدأ الباحث عقيدته من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أى لا بد أن تكون قضاياها إيمانية مسلم بوجودها أولاً من الدين .

(١) الإيجي : المواقف فى علم الكلام ج ١ ص ٣١ بتحقيق د. عبد الرحمن عميرة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٧٧ دار الجيل - بيروت .

(٢) ابن الهمام : المسائرة فى العقائد المنجية فى الآخرة ص ٩ طبعة الكردى بدون تاريخ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ج ٣ ص ٩٦٦ بتحقيق د. على عبد الواحد وافي مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦ .

(٤) د. حسن الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٢٠ - ٢١ ، الطبعة الثانية سنة ١٩٩١ - مكتبة وهبة .

(٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٦٤ - مكتبة الثقافة الدينية بدون تاريخ .

الثاني: أن يكون هدف الباحث وغايته من دراسته الدفاع عن هذا الإيمان بالعقل أى لابد من أن يؤكد العقيدة بالعقل .

فبدون هذين الشرطين لا يكون البحث كلامياً ولا مندرجاً تحت علم الكلام^(١) .

أهم الفرق الكلامية:

أولاً: المعتزلة: تعتبر المعتزلة من أهم الفرق الكلامية ، بل تعد أيضاً مؤسسة علم الكلام الحقيقي بمعنى أن لها نسقاً مذهبياً متكاملأ في علم الكلام ، وهم أصحاب النظر العقلي ، وكانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل ، ولم يكتف المعتزلة بإدخال عنصر العقل في المعرفة الدينية بل قدموه على النص وقالوا بالفكر قبل السمع^(٢) .

يقول الملطي عن المعتزلة: (هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل)^(٣) .

ويقول القاسمي عن المعتزلة: (هذه الفرقة من أعظم الفرق رجالاً وأكثرها تابعاً)^(٤) ويقول الدكتور التفتازاني: (المعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام ، وكان لها كذلك أكبر الأثر في تطور هذه المباحث ، وقد حكّم أصحابها العقل في مباحث الكلام بالإجمال فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد ، وتوصف مدرستهم كذلك بأنها من أكبر المدارس العقلية في الإسلام)^(٥) .

أسماء المعتزلة: أطلق على المعتزلة العديد من الألقاب والأسماء ، ويمكن تقسيم هذه الأسماء إلى قسمين :

(١)راجع: فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص ٤٨ - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٩ - مطبعة الحرية الحديثة - جامعة عين شمس.

(٢)د. على عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية مدخل ودراسة ص ٢٠٣ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ - مكتبة وهبة بالقاهرة.

(٣) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٢٩ - ٣٠ بتحقيق د. محمد زينهم عزب - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ مكتبة مدبولي بالقاهرة.

(٤)جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦ - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ - مؤسسة الرسالة - بيروت.

(٥)د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٤٤ - دار الثقافة بالقاهرة - بدون تاريخ.

الأول: ما أطلقه غير المعتزلة عليهم.

الثاني: ما أطلقه المعتزلة على أنفسهم.

الأسماء التي أطلقها عليهم غيرهم: وفي الغالب يكون المقصود من هذه الأسماء ذم المعتزلة والقدح فيهم.

ومن هذه الأسماء ما يلي:

١ - المعتزلة: وهذا الاسم هو الذي غلب على هذه المدرسة بحيث غدا أشهر أسمائها وأعم ألقابها^(١)، وهذا الاسم قد أطلقه على المعتزلة خصومهم ويقصدون به بيان أنهم فارقوا أهل السنة والجماعة في بعض المسائل العقدية، خاصة حكم مرتكب الكبيرة.

ويروى البغدادى منشأ هذا الاسم وأصله، فيذكر أن مما اتفق عليه القدرية دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا سماهم المسلمون معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها^(٢).

ويذكر البغدادى تفاصيل هذا الرأي فيقول: كان واصل من متابى مجلس الحسن البصرى، واختلف الناس في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على خمس فرق^(٣)... وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب

(١) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٢ منشورات النادى العربى فى يافا سنة ١٩٤٧.

(٢) عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٤ - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧ - دار الآفاق - بيروت.

(٣) وهذه الفرق الخمسة هي:

١ - الأزارقة من الخوارج وهؤلاء لا يقولون كل مرتكب للذنوب صغير أو كبير فهو مشرك بالله حتى أطفال المشركين، ولذلك كانوا يستحلون قتل أطفال مخالفينهم.

٢ - الصفرية من الخوارج وهؤلاء يقولون إن مرتكب الذنوب والكبيرة كافر مشرك، ولكنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال فلم يقولوا بقولهم.

٣ - النجدات من الخوارج يقولون صاحب الذنوب الذى اجمعت الأمة على تحريمه يعتبر مشركاً وصاحب الذنوب المختلف فيه على حكم اجتهد أهل الفقه فيه وعذروا مرتكب ما لا يعلم تحريمه بجهله إلى أن تقوم عليه الحجة.

٤ - الإباضية من الخوارج وهؤلاء يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد كافر كفران نعمه وليس كفران شرك.

٥ - قول علماء التابعين أنه مؤمن فاسق.

راجع: البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٧.

الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله - تعالى - ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام ، وعلى هذا القول مضى سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين ، إلى أن خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزله بين منزلتي الكفر والإيمان ، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري المسجد وانضم إليه قرينه في الضلال عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ : إنهما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى اتباعهما من يومئذ معتزلة^(١) .

والواضح من هذه الرواية التي يسوقها البغدادى وغيره من أهل السنة أن لقب المعتزلة لقب ذم وقدح ، لأنه يقتضى - حسب هذه الرواية - خروج المعتزلة عن إجماع الأمة .

بيد أن المعتزلة سيدافعون عن هذا اللقب ، ويعتبرونه صفة مدح لهم ، وسيأتى كلامهم على هذا اللقب بعد قليل .

٢- القدريّة: لُقّب المعتزلة أيضاً بالقدريّة^(٢) ، ولقد أطلق عليهم خصومهم هذا اللقب لأنهم (قد زعموا أن الناس هم الذين يقدرّون أكسابهم وأنه ليس لله - عز وجل - فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير ، ولأجل هذا اللقب سماهم المسلمون القدريّة)^(٣) .

ولكن المعتزلة لا يوافقون على هذا الاسم ، بل يرون أن خصومهم أولى به منهم لأن الذى يثبت القدر لله تعالى - وهم أهل السنة - أولى بهذا الاسم منهم .

وقد ذكر المقلبي اليمنى العادة التى جرى عليها مثبتوا القدر وناقوه من وصف كل واحد منهما للآخر بوصف القدريّة ، هؤلاء لإثبات القدرة للعب ، وهؤلاء لنفيها ،

(١) لبغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٨ وراجع ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٧ ص ٢٣٦ بتحقيق د. عباس احسان - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ دار الثقافة - بيروت .

(٢) راجع الشهرستانى: الملل والنحل ج ١ ص ٤٢ بتحقيق سيد كيلانى - دار المعرفة - بيروت سنة ١٤٠٤ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٩٦ .

ويتساءل المقلبي: وأيهما أولى بذلك المثبت أو النافي؟ ثم يدافع المقلبي عن رأى المعتزلة هنا دفاعاً حاراً^(١).

ويذكر الشهرستاني احتراز المعتزلة عن هذا اللقب ومحاولتهم نسبته إلى غيرهم فيقول عن المعتزلة (وهم قد جعلوا لفظ القدريّة مشتركاً وقالوا: لفظ القدريّة يطلق على من يقول بالقدر خير وشره من الله - تعالى - احترازاً عن وصمة اللقب)^(٢).

٣- الوعيدية: وسمى المعتزلة بهذا الاسم لأنهم يقولون بالوعد والوعيد، وهذا القول أحد الأركان التي يقوم عليها الاعتزال، ومعناه أن الله - تعالى - صادق في وعده ووعيده، وأنه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة^(٣).

وقد ذكر البغدادى أن الذى أطلق عليهم هذا الاسم رجل من المرجئة وأطلقه على أبى هاشم الجبائى.

يقول البغدادى (وكان أبو هاشم - مع إفراطه فى الوعيد - أفسق أهل زمانه، وكان مصراً على شرب الخمر، وقيل إنه مات فى سكره حتى قال فيه بعض المرجئة:

يعيب القول بالإرجاء حتى يرى بعض الرجاء من الجرائر
وأعظم من ذوى الإرجاء جرماً وعيدى أصر على الكبائر^(٤)

٤- الجهمية: وسميت المعتزلة بذلك لأنهم وافقوا الجهمية الأوائل اتباع جهنم بن صفوان - فى بعض المسائل.

ويذكر القاسمى هذا الاسم وسببه فيقول: إن بعض الفرق قد (تدغم إحداها فى الأخرى لما يجمعها من القول بمسائل تتفقان عليها، ومن ذلك المعتزلة مع الجهمية.

فإن المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفى الرؤية والصفات وخلق الكلام، ووافقتها عليها، فكان ما توافق عليه الفرقتان من هذه المسائل الكثيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، ولذلك أطلق أئمة الأثر على المعتزلة الجهمية، فالإمام أحمد فى كتاب

(١) المقلبي: العلم الشامخ فى إثبات الحق على الآباء والمشايع ص ٢٨٤ - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ.

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٤٢.

(٣) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٠.

(٤) لفرق بين الفرق ص ٩٦.

الرد على الجهمية، والبخارى فى الرد على الجهمية أنما يعنون بالجهمية المعتزلة^(١). ويشير ابن تيمية إلى هذه الصلة بين الجهمية والمعتزلة فيقول: (فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزلياً، لكن جهم أشد تعظيلاً لأنه ينفى الأسماء والصفات، والمعتزلة تنفى الصفات دون الاسماء)^(٢).

وكما تبرأ المعتزلة من لقب القدريّة فإنهم - كذلك - قد تبرأوا من لقب الجهمية، بل حكموا على جهم بالخروج من الإسلام.

يذكر ذلك الخياط المعتزلى حين يقرر أنه ليس كل من وافق المعتزلة فى رأى من الأراء يكون محسوباً عليهم بل لا بد من القول بأصولهم الخمسة كاملة حتى يعد الرجل معتزلياً.

يقول الخياط (فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير من يوافقونا فى العدل، ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد، ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد والعدل، ويخالفوننا فى الوعد والأسماء والأحكام)^(٣).

ثم يرد الخياط على ابن الراوندى الملحد الذى نسب جهماً إلى المعتزلة فيقول: (وأما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة، فهو كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن، ولجهم عند المعتزلة فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم)^(٤).

ويروى الخياط عن بعض أكابر المعتزلة شعراً فى التبرؤ من جهم وأصحابه فيقول:

فنحن لا ننفك نلقى عارا نفر من ذكرهم فرار
ننفيهم عنا ولسنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم

(١) القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٩.

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدريّة ج ٢ ص ٢٨٨ بتحقيق د. محمد رشاد سالم - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ مؤسسة قرطبة.

(٣) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ص ١٢٦ بتحقيق د. نبرج - الطبعة الثانية سنة ١٩٩٣ الدار العربية للكتاب بالقاهرة.

(٤) الانتصار ص ١٢٦ وقد حكم الخياط على هشام بن الحكم بأنه جاهل بالله كافر به.

إمامهم جهنم ومالجهنم وصحب عمرو ذى التقى والعلم^(١)

٥- الخوارج: ويذكر البغدادى سبب هذه التسمية فيقول: (إن واصلًا وعمرًا بن عبيد وافقا الخوارج فى تأييد عقاب صاحب الكبيرة فى النار مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر، ولهذا قيل للمعتزلة: مخانيث الخوارج، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود فى النار سموهم كفرة وحاربوهم، والمعتزلة رأت لهم الخلود فى النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة، ولا جسرت على قتال أهل فرقة منهم فضلاً عن جمهور مخالفيهم)^(٢).

ويذكر الجاحظ عن بعض الشعراء ما يفيد نسبة واصل بن عطاء وعمر بن عبيد إلى الخوارج، وذلك فى قوله:

برئت من الخوارج لست منهم من الفزال^(٣) منهم وابن باب^(٤)
ومن قوم إذا ذكروا عليا ولكنى احببه بكل قلبى
يردون السلام على السحاب واعلم أن ذلك من الصواب^(٥)

هذه هى أشهر الاسماء التى أطلقها خصوم المعتزلة عليهم، وهى تهدف جميعاً إلى القدح فى المعتزلة وذمهم، ولذلك كان المعتزلة يدافعون عن أنفسهم بالبراءة من هذه الألقاب، ليس هذا فحسب بل اختاروا لأنفسهم أسماء وألقاباً أطلقوها على أنفسهم تفيد المدح والأطراء وهى:

الأسماء التى أطلقوها على أنفسهم:

١- المعتزلة: هذا الاسم هو أشهر اسماء المعتزلة، وقد مر أن خصومهم أطلقوه عليهم بقصد الذم لهم كما صرح بذلك البغدادى قبل قليل حين ذكر أنهم سموا بذلك لاعتزالهم إجماع الأمة.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٥١.

(١) نفس المصدر ص ١٣٤.

(٣) هو واصل ابن عطاء.

(٤) وعمر بن عبيد بن باب.

(٥) الجاحظ: البيان والتبيين ج ١ ص ٢٧ بتحقيق فوزى عطوى - دار صعب - بيروت بدون تاريخ.

ولكن المعتزلة لا يوافقون على هذا الاسم بالمعنى الذى أطلقه عليهم خصومهم، فإنهم لم يجدوا بدءاً من التسمي بهذا الاسم، ولكنهم فسروه تفسيراً آخر يتضمن المدح والفضل.

يقول ابن المرتضى: إن المعتزلة سموا بهذا الاسم منذ اعتزال واصل بن عطاء وعمر بن عبيد حلقة الحسن البصرى واستقلا بأنفسهما^(١).

ولكن هذا الاعتزال لم يكن عن إجماع الأمة، بل كان عن الآراء المستحدثة والمبتدعة يقول ابن المرتضى: (لما خالف واصل أقوال أهل زمانه فى الفاسق واعتزلها كلها واقتصر على المجمع عليه، وهو تسميته فاسقاً سمي هو وأصحابه معتزلة لاعتزالهم كل الأقوال المحدثّة، فهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول ورفضوا المحدثات المبتدعة)^(٢).

فهو - إذاً - اسم مدح يتضمن فضل المعتزلة الذين لم يوافقوا على ما استحدثه الناس فى أمر مرتكب الكبيرة.

ويعضد ابن المرتضى هذا التفسير ببعض الشواهد من القرآن والحديث، فيقول: (ويحتجون للاعتزال - أى لفضله - بقوله - تعالى - ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ﴾ [مريم: ٤٨] ونحوها كقوله - تعالى - ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [الزمل: ١٠] وليس إلا بالاعتزال عنهم، واحتجوا من السنة بقوله - ﷺ - (من اعتزل من الشر سقط فى الخير)^(٣).

واحتجوا بالخبر الذى رواه سفيان الثورى عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبى - ﷺ - «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأنقاها الفئة المعتزلة»^(٤) وهو تمام الخبر، ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة، فقالوا: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان الثورى بعد ذلك يروى: (واحدة ناجية)^(٥).

(١) بن المرتضى: المنية والأمل ص ٨ بتحقيق د. عصام محمد علي - دار المعرفة الجامعية - بدون تاريخ.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٨.

(٣) هذا الحديث: لم أعثر على تخريجه.

(٤) هذا الحديث: سيأتى تخريجه.

(٥) المنية والأمل ص ٧.

هكذا يحاول المعتزلة أن يتلمسوا تعليلاً لهذا الاسم الذى اشتهر بالإطلاق عليهم ويستدلون عليه بآيات وأحاديث .

والواقع أن هذه المحاولة لا تساعد المعتزلة ، وهذا الاستشهاد لا يؤيد ما يقصدونه من نسبة هذا الاسم إلى المدح والفضل ، وذلك من ناحيتين :

الأولى : أن هذا التفسير الذى يذكره المعتزلة مخالف للتفسير الذى يذكره معظم المؤرخين الذين أوردوا قصة اعتزال واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصرى ، فالجميع يذكر أن واصلًا خالف إجماع الأمة وأتى برأى جديد مخالف لما عليه سائر الآراء .

الثانية : أن النصوص التى استشهد بها ابن المرتضى على تأييد فضل هذا الاسم بعيدة جداً فهى عمومات لا يصح تخصيصها ، ولا الاعتماد عليها لتفسير اسم المعتزلة .

وبيان ذلك أن قوله - تعالى - ﴿ وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [مريم : ٤٨] ورد على لسان سيدنا إبراهيم - عليه السلام - ومعنى أعتزاله إياهم أى : المهاجرة بدينه ، والذهاب إلى مكان آخر هو بلاد الشام ، ينص على ذلك الزمخشري نفسه حين ذكر تفسير هذه الآية بقوله : أراد بالاعتزال المهاجرة إلى الشام ^(١) ولم يتعرض الزمخشري - ولو من بعيد - لذكر أن هذه الآية يمكن أن يعتمد عليها فى مدح اسم الاعتزال الذى يطلق على المعتزلة .

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴾ وارد فى حق النبى - ﷺ - الذى يأمره ربه بأن يهجر هؤلاء القوم الذين كذبوه ولم يؤمنوا به ، ومعنى الهجر هنا : أن يجانبهم ويداريهم ولا يكافئهم ، ويكل أمرهم إلى الله ، فالله يكفيهم ^(٢) .

فالآيتان - إذن - عامتان يصح إطلاقهما على كل أحد ، وليس على المعتزلة خاصة . وكذلك الحديثان اللذان استشهد بهما ابن المرتضى لا يساعدهانه على مراده .

فالحديث الأول : (من اعتزل من الشر سقط فى الخير) ^(٣) لم أقف عليه ولم اعثر على تخريجه فى كتب السنة ، وعلى فرض صحته فهو أيضاً عام لا يخصص بالمعتزلة دون غيرهم .

(١) راجع الزمخشري : الكشف ج ٤ ص ٩٠ .

(٢) راجع الزمخشري : الكشف ج ٧ ص ١٦٩ وتفسير البيضاوى ج ٥ ص ٣٣٨ .

(٣) لم أقف على تخريجه .

وأما الحديث الثاني الذى هو محل جدل بين الفرق الإسلامية حيث تستشهد به كل فرقة ، وتذكره على أنها هى المقصودة بالفرقة الناجية المذكورة فى هذا الحديث .

ولكن الصيغة التى أوردها ابن المرتضى لا توجد فى أى من كتب السنة ، فابن المرتضى يورد الصيغة التالية : (ستفرق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة)^(١) .

بينما الرواية الصحيحة التى تجمع عليها كتب السنة التى روت هذا الحديث هى : (إن أمتى ستفرق على اثنتين وسبعين فرقة فتهلك إحدى وسبعين وتخلص فرقة ، قالوا يا رسول الله : من تلك الفرقة ؟ قال : الجماعة الجماعة)^(٢) .

فهذه هى الرواية المشهورة التى تفيد أن النجاة فى الجماعة ، وليس فى اعتزالها ، فلا يكون للمعتزلة تعلق بها فى تفسير هذا الاسم الذى اشتهروا به وهو اسم المعتزلة .

٢- أهل التوحيد والعدل: يطلق المعتزلة على أنفسهم أنهم أهل التوحيد والعدل ، فيقول ابن المرتضى : إنهم أهل التوحيد أو الموحدة لقولهم لا قديم مع الله ، وأنهم أهل العدل أو العدلية لقولهم بعدل الله وحكمته)^(٣) .

والمعتزلة يحبون أن يتسموا بهذا الاسم - أهل العدل والتوحيد^(٤) - لما فيه من المدح لهم ، كما أنه يتضمن أهم أصليين من أصولهم الخمسة وهما أصل التوحيد وأصل العدل ، ولا ننسى فى هذا المقام أن أهم موسوعة حوث الفكر الاعتزالى ، وأصبحت المعبرة عن آراء المعتزلة قد أتخذت العدل والتوحيد اسمًا لها وأعنى كتاب - " المغنى فى أبواب التوحيد والعدل " للفاضل عبد الجبار بن أحمد .

وقد ذكر هذا الاسم لهم من أهل السنة الشهرستانى حين يقول عن المعتزلة : (إنهم يسمون بأصحاب التوحيد والعدل)^(٥) .

(١) راجع: ابن المرتضى: النية والأمل ص ٧.

(٢) ذكر هذا الحديث بالفاظ متقاربة فى المصادر التالية: مستد الأمام أحمد ج ٣ ص ١٤٥ ومستد أبى يعلى ج ٨ ص ٣٤ وسنن الترمذى كتاب الإيمان باب افتراق الأمة ج ٤ ص ١٢٤ وابن ماجه: كتاب الفتن باب افتراق الأمم ج ٢٢ ص ١٣٢١.

(٣) ابن المرتضى: النية والأمل ص ١.

(٤) راجع المقبلى اليمنى: العلم الشامخ ص ٣٠٠.

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل ج ١ ص ٤٢.

وكذلك ابن القيم الذى يقول عن المعتزلة إنهم: (سموا أنفسهم أهل العدل والتوحيد)^(١).

٣- العدلية^(٢): على الرغم من أن هذا الاسم مندرج فى الاسم السابق إلا أن المعتزلة يفضلون الإنفراد بهذا الاسم، ويرون فيه مدحاً كبيراً لهم.

يقول الدكتور أحمد صبحى: (يحب المعتزلة أن يتسموا باسم الفرقة العدلية حيث العدل أهم أصولهم الخمسة، إذ يتضمن أغلب نظرياتهم، فضلاً عن أن الأصول الثلاثة الأخيرة لازمة عنه)^(٣).

ويرى المعتزلة أن هذا الاسم يتضمن منقبة لهم، وذلك لأنهم (قد ذهبوا من جملة ما ذهبوا إلى القول بأنه يجب على الله ما هو أصلح لعباده، ويجب عليه أيضاً إثابة المطيع، فهذا واجب عليه، والعدل الإلهي يقتضى هذا، ويقتضى ألا يخل الخالق بما هو واجب عليه أصلاً من إعطاء كل ذى حق حقه)^(٤).

٤- أهل الحق: يرى المعتزلة أن ما يقولونه هو الحق وأنهم إنما يتبعون الحق دون غيرهم وذلك بناءً على اعتقادهم أنهم الفرقة الناجية^(٥).

ويذكر زهدى جار الله أن المعتزلة تسموا بذلك لأنهم كانوا يرون أنفسهم على الحق وأن غيرهم على باطل، وأن هذه الفكرة كانت قديمة عندهم^(٦)، ويستدل بما رواه صاحب العقد الفريد أن الخليفة المنصور قال لعمر بن عبيد: أعتنى بأصحابك أبا عثمان، قال: أرفع علم الحق يتبعك أهله^(٧)، وهذه الرواية تفيد أن المعتزلة ينظرون لأنفسهم ولآرائهم أنها الحق.

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ج ١ ص ٤١٨ بتحقيق على الدخيل الله - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ هـ - دار العاصمة الرياض.

(٢) راجع ابن المرتضى: النية والأمل ص ١.

(٣) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ج ١ - المعتزلة - ص ١١٢ - مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية سنة ٢٠٠٤.

(٤) د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه ص ١٩٥.

(٥) المرجع السابق ص ١٩٥.

(٦) راجع زهدى جار الله: المعتزلة ص ٦.

(٧) راجع هذه الرواية فى العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسى ج ٢ ص ١٢٣ - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩ م - دار إحياء التراث العربى - بيروت.

وهذه الأسماء الأربعة السابقة تدل على مدحهم فهم اعتزلوا الآراء المستحدثة والمبتدعة وهم كذلك أهل التوحيد والعدل الحقيقيين وهم أهل الحق.

مسائل علم الكلام عند المعتزلة (الأصول الخمسة):

يضع المعتزلة لأنفسهم أصولاً يتميزون بها عن سائر الفرق، ويجعلونها لازمة لكل من أراد أن يتسمى باسم الاعتزال أو أن يكون واحداً من فرقة المعتزلة.

ويحصر المعتزلة هذه الأصول في خمسة يرون أن من قال بها كلها فهو معتزلي وأن من خالفهم فيها كلها أو في بعضها فهو إما كافر وإما فاسق وإما مخطئ.

يقول أبو الحسين الخياط: (وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والنوع والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي)^(١).

وهذه الأصول الخمسة هي:

التوحيد: وهو تأكيد وحدانية الله وتفردّه بالقدم والأزلية التي هي أخص أوصاف الألوهية عندهم، وقد كانت آراء المعتزلة في التوحيد مدار الصراع مع الفرق السنية جميعاً وغلب عليهم فيها طابع التنزيه ولو على حساب الفهم الواضح للنصوص الثابتة^(٢).

ويتحدث القاضي عبد الجبار عن أصل التوحيد عند المعتزلة، فيعرف التوحيد بأنه: (العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به)^(٣).

(١) الخياط: الانتصار ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) أ. د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٩٩ - الطبعة الثانية سنة ١٩٩١ مكتبة وهبة بالقاهرة.

(٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ وما بعدهما بتحقيق د. عبد الكريم عثمان - الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٦ - مكتبة وهبة. وراجع الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج ١ ص ٢٣٥ بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

ثم يقول القاضى : (وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو : أن يعلم القديم - تعالى - بما يستحق من الصفات ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم ما يجب له فى كل وقت وما يستحيل عليه من الصفات فى كل وقت ، وما يستحقه فى وقت دون وقت ، ثم يعلم أن من هذا حاله لا بد أن يكون واحداً لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه)^(١).

ويرى المعتزلة أن من خالف فى التوحيد ونفى عن الله ما يجب إثباته وأثبت ما يجب نفيه فإنه يكون كافرًا^(٢).

العدل : هذا الأصل معناه عند المعتزلة : تنزيه الفعل الإلهى عن كل معانى الظلم أو ما يخل بالعدل الإلهى ، ولقد تمسك المعتزلة بهذا الأصل حتى إنهم سموه بأولوه عناية خاصة^(٣).

فإذا كانت الوجدانية هى أخص صفات الذات الإلهية ، فإن العدل هو أخص صفات الفعل الإلهى^(٤).

وبيين القاضى عبد الجبار مراد المعتزلة من العدل فيقول : (اعلم أن المقصد به - أى العدل - أن يبين أنه - تعالى - لا يفعل إلا الحسن ، ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يُتَعَبَّدَ بما يُتَعَبَّدُ به إلا على وجه يحسن)^(٥).

ويقول أيضًا (إن معنى أنه - تعالى - عدل أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه)^(٦).

ومن مقتضيات أصل العدل عند المعتزلة :-

- القول بالتحسين والتقبيح العقليين أى بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٩.

(٢) نفس المصدر ص ١٢٦.

(٣) د. المغربى : الفرق الإسلامية ص ٢٣٦.

(٤) د. أحمد صبحى : فى علم الكلام ج ١ ص ١٤١.

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٦ ص ٥ بتحقيق د. محمود قاسم ود. إبراهيم مذكور الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

(٦) شرح الأصول الخمسة.

الذاتيين فى الأشياء، وعلى إدراك الحكم الواجب اتباعه والذى يثاب ويمدح فاعله ويلام ويعاقب تاركه.

- وجوب اللطف والصّلاح على الله - تعالى - وهو أن يفعل - سبحانه - كل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يصل إلى حد الإكراه والإكراه على ذلك.

- حرية الإنسان وقدرته الموجد لأفعاله دون تدخل من قدرة الله - تعالى -^(١).

ويرى المعتزلة أن من خالفهم فى العدل فإنه يكفر كمن خالفهم فى التوحيد.

يقول القاضى عبد الجبار : (من خالف فى العدل وأضاف إلى الله - تعالى - القبائح كلها من الظلم والكذب وإظهار المعجزات على الكذابين وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم والإخلال بالواجب فإنه يكفر أيضاً)^(٢).

الوعد والوعيد: يتصل هذا الأصل بأصل العدل وينبثق منه، إذ أنه يقوم على ضرورة مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ولا يجوز أن يخلف الله وعده أو وعيده^(٣).

ويعرف المعتزلة الوعد بأنه: كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه فى المستقبل^(٤).

ويعرفون الوعيد بأنه: كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه فى المستقبل^(٥).

ويرى المعتزلة أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يجب أن يفعل ما وعده وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب.

ويفصل المعتزلة القول فيمن خالفهم فى هذا الأصل، ويرون أن المخالف لهم على ثلاثة أحوال:

(١) راجع د. الشافعى: مدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٨٩ - ٩٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٥.

(٣) الفرق الكلامية الإسلامية ص ٢٦٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤.

(٥) نفس المصدر ص ١٣٥.

الأول: من خالفهم في الوعد والوعيد وقال: إن الله ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب ألبتة، فإنه يكون كافراً لأنه رد ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

الثاني: من خالفهم وقال: إن الله وعد وتوعد لكنه يجوز أن يخلف في وعيده، لأن الخلف في الوعد كرم، فإنه يكون كافراً لإضافة القبيح إلى الله - تعالى - .

الثالث: من خالفهم وقال إن الله وعد وتوعد ولا يجوز أن يخلف في وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله - تعالى - فإنه يكون مخطئاً^(١).

المنزلة بين المتزتين: يمثل هذا الأصل البداية التاريخية للمعتزلة، ويعنى هذا الأصل عند المعتزلة أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً بل هو فاسق، فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتي الكفر والإيمان، واعتبروه وسطاً بينهما فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر، لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان، ولا يهوى إلى حضيض الكفر^(٢).

ويعرف المعتزلة هذا الأصل فيقولون عن المنزلة بين المتزتين: هي العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين^(٣).

ويرون أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين^(٤).

ويرى المعتزلة أن من خالفهم في هذا الأصل ثلاثة أنواع:

الأول: من قال: إن حكم مرتكب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً، لأننا نعلم خلافه من دين النبي - ﷺ - والأمة ضرورة.

الثاني: من قال: حكمه حكم المؤمنين في الموالاة والتعظيم فإنه يكون فاسقاً، لأنه خرق إجماعاً مصرحاً به على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة.

(٢) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٥٤.

(٤) نفس المصدر ص ١٤٠.

(١) نفس المصدر ص ١٢٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٩.

الثالث: من قال ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر، وإنما أسميه مؤمناً فإنه يكون مخطئاً^(١).

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يعرف المعتزلة هذا الأصل:

فيعرفون الأمر بأنه: قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل.

ويعرفون النهي بأنه: قول القائل لمن دونه لا تفعل^(٢).

والمعروف هو: كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه^(٣).

والمنكر هو: كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه^(٤).

وهذا الأصل هو الأصل العملي الوحيد عند المعتزلة، إذ الأصول الأخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عملياً، فقد عرفت سيرة رجالهم بجهد الزنادقة والفساق فضلاً عن التصدي للمعترضين للإسلام^(٥).

ويرى المعتزلة أنه لا خلاف في وجوب هذا الأصل، ويستدلون عليه بالكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

(فالله مدحنا على ذلك فلولاً أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك)^(٦). وأما البينة فهو قول النبي - - (ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل)^(٧).

وأما الإجماع فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك^(٨).

(١) نفس المصدر ص ١٢٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٤١.

(٣) في علم الكلام ج ١ ص ١٦٦.

(٤) هذا الحديث: لم أقف على تخريجه.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢.

(٦) نفسه ص ١٤١.

(٧) نفس المصدر ص ١٤١.

(٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢.

ولكل المعتزلة يذكرون شروطاً وقيوداً حتى يتم هذا الأصل ، فإن وجدت هذه الشروط وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإن زالت هذه الشروط سقط ذلك الأصل ولم يجب ، من هذه الشروط ما يلي :-

أن يعلم أن المأمور به معروف وأن المنهي عنه منكر .

ومنها : أن يعلم أن المنكر حاضر ويغلب على ظنه وقوعه .

ومنها : أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه .

ومنها : أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً .

ومنها : أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص^(١) .

ثانياً: أهل السنة والجماعة^(٢) : يطلق مصطلح أهل السنة والجماعة بإطلاقين : عام وخاص .

فأما الإطلاق العام : فإنه يطلق في مقابل الشيعة ، فالمسلمون - عموماً - قسمان : أهل السنة والشيعة^(٣) .

وأما الإطلاق الخاص : فإنه يشمل فرق الإسلام التي تلتزم بالسنة وهي طريقة النبي ﷺ ، وتتبع الجماعة وهم الصحابة^(٤) ، وهذا الإطلاق الخاص يجمع كثيراً من فرق الإسلام .

ويتحدث البغدادى عن أهل السنة بهذا المفهوم الخاص باعتبارهم الفرقة الناجية من بين فرق الإسلام وهم (أهل السنة والجماعة من فريقى رأى والحديث دون من يشترى

(١) راجع بالتفصيل فى هذه الشروط: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢) يذكر أن أول من استخدم هذا المصطلح هو سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما كما أورد ذلك ابن كثير فى تفسير سورة آل عمران فى قوله - تعالى - : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وَجُوهُ وَتَسْوَدُّ﴾ [آل عمران: ١٠٦] قال ابن عباس: يعنى يوم القيامة حين تبيض وجوه أهل السنة والجماعة وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة. راجع تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٩٢ .

(٣) راجع: د. جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ١٥ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٥ - دار الكتب اللبنانى.

(٤). أبو الوفا الغنيمى التفازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٥٩.

لهو الحديث، وفقهاء هذين الفريقين وقرأوهم ومحدثوهم، ومتكلمو أهل الحديث منهم كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته، وفي أسمائه وصفاته، وفي أبواب النبوة والإمامة، وفي أحكام العقبي وفي سائر أصول الدين^(١).

ويذكر البغدادي أنه يدخل في هذه الجملة (جمهور الأمة وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري وأهل الظاهر)^(٢).

والواقع أن هذا البحث سيتناول اتجاهين من أهل السنة يعتبران هما أشهر مثلى أهل السنة الذين كان لأرائهم أثر كبير في المسائل العقدية والمباحث الكلامية، وهذان الاتجاهان هما:

أولاً: أهل النظر العقلي، وهم متكلمو أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية).

ثانياً: أهل الظاهر وهم أهل الحديث ومن وافقهم في الاعتماد على الظاهر.

وهذان الاتجاهان من أهل السنة - بالإضافة إلى المعتزلة - هم الذين سيدور هذا البحث حول آرائهم في المسائل العقدية.

والواقع أنني اعتمدت في هذا التقسيم لأهل السنة على ما ذكره تاج الدين السبكي في معتقد أهل السنة والجماعة وفرقهم فقال: (إعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب وما يجوز وما يستحيل، وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك)^(٣).

أي أن أهل السنة متفقون في أصول الدين وأساس الاعتقاد وإن اختلفوا في طرق فهم أصول الدين فمنهم من يقف عند حد الظاهر لا يتجاوزه - وهم أهل الظاهر - ومنهم من يميل إلى إدخال العقل في فهم مبادئ وأصول الدين - وهم المتكلمون.

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٣٩ بتحقيق محمد عثمان الخشت - مكتبة ابن سينا بالقاهرة بدون تاريخ.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٩.

(٣) الزبيدي: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٨ - دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

ثم يقول ابن السبكي: (فهم - أى أهل السنة - بالاستقراء ثلاثة طوائف:

الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعنى: الكتاب والسنة والإجماع.

الثانية: أهل النظر العقلى والصناعة الفكرية، وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدى^(١).

وسوف نعرف بهذين الاتجاهين من أهل السنة فيما يلى:

أهل الظاهر: نشأت المدرسة الظاهرية فى المشرق على يد الفقيه البغدادى داود بن على، وبلغت أوجها بالمغرب على يد المفكر الأندلسى الشهير ابن حزم، وهى تمثل مع الحنابلة النزعة النصية، أو هم متكلمة أهل الحديث بينما يعتبر الإشاعرة والماتريديّة متكلمة أهل الرأى بين المتتمين لأهل السنة، والجميع يُطلق عليهم أهل السنة فى مواجهة المعتزلة والخوارج والشيعة^(٢).

ويقوم مذهب أهل الظاهر تجاه نصوص الشرع على التمسك بطواهر النصوص الشرعية، ويرفضون الرأى والقياس.

فهم (يأخذون بطواهر النصوص القرآنية والنبوية فى الفروع والأصول فى الأحكام والاعتقاد، فالمهم عندهم اعتماد النص والإجماع)^(٣).

ويصور لنا الشهرستانى مذهب أهل الظاهر فيقول: (ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصفهاني وغيره من لم يجوز القياس والاجتهاد فى الأحكام وقال: الأصول فى الكتاب والسنة والإجماع فقط)^(٤).

ويبين ابن حزم أصول المذهب الظاهري فيقول: (إن الدين الذى كلفنا به ربنا ولم يجعل لنا مخلصاً من النار إلا باتباعه مبين كله فى القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ

(١) والفرقة الثالثة من أهل السنة هم النصوفة الذين يذكرهم السبكي بأنهم أهل الإشارة نفس المصدر ج ٢ ص ٩. ولكن آرائهم ليست داخلة فى موضوع بحثنا الذى سيقصر على الفرقتين أو الطائفتين الأوليين.

(٢) د. حسن الشافعى: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص ٨١ - ٨٢.

(٣) د. نور الدين الحادى: الدليل عند الظاهرية ص ٤٠ الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ - دار ابن حزم.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل ج ١ ص ٦٣.

وإجماع الأمة، ولا يحل لأحد أن يفتى ولا أن يقضى ولا أن يعمل فى الدين إلا بنص القرآن الكريم، أو نص صحيح عن رسول الله، أو إجماع متيقن من أولى أمر منا لا خلاف فيه من أحد منهم^(١).

فأهل الظاهر لا يعتمدون إلا على نصوص القرآن ونصوص السنة وإجماع العلماء المعتد بإجماعهم.

وفيما يخص مسائل العقيدة نجد أن أهل الظاهر يقفون على ظاهر النص ولا يتعدونه ولا يتصرفون فيه بالتأويل، وهذا مبدأ عام عند أهل الظاهر ويتحدث الشهرستاني عن هذا فيقول: (فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجزوا على منهج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، وسلكوا طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل فى الروم فالله خالقه ومقدره عز وجل).

وسرى خلال عرضنا للمسائل العقدية فى هذا البحث خاصة فى مسألة الصفات الإلهية مدى تمسك أهل الظاهر بنصوص الشرع الواردة فى الصفات واعتمادهم على المعنى الحقيقى لهذه النصوص ومنعهم للتأويل فيها.

الأشاعرة: تنسب مدرسة الأشاعرة إلى مؤسسها الإمام أبى الحسن الأشعري الذى نشأ على مذهب الاعتزال مدة طويلة حتى كان من أئمتهم المناظرين والمدافعين عن مذهبهم، ثم تحول عن الاعتزال^(٢). لينشأ مذهباً جديداً يمكن أن نسميه: علم الكلام السنى.

(١) بن حزم: النبهة الكافية فى أحكام أصول الدين ص ١٧ بتحقيق محمد أحمد عبد العزيز الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية.

(٢) تعددت الروايات والآراء والمذاهب حول سبب هذا التحول ولم يعرف سببها الحقيقى حتى اليوم، فمن الباحثين من يرى أن التحول كان بسبب رؤية منامية رأى فيها الأشعري النبى - صلى الله عليه وسلم - يأمره بأن ينصر المذاهب المروية عنه. أنظر ابن عساكر: تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص ٤٠ - ٤١ - الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤ هـ - دار الكتاب العربية، وراجع السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٣٤٨ وما بعدها بتحقيق د. محمود الطناحي ود. عبد الفتاح الحلو دار هجر للطباعة سنة ١٤١٣ هـ.

وقيل إن تحوله كان بسبب أنه لما تبحر فى الاعتزال كان يورد الأسئلة على أساتذته - خاصة الجبائى - فلم يجد لديهم جواباً شافياً - نفس المصدرين السابقين، ومنهم من يذكر أنه قعد فى بيته خمسة عشرة يوماً ثم خرج وأعلن هذا التحول على المنبر. نفس المصدرين السابقين.

(ويمثل الإمام أبو الحسن الأشعري نقطة تحول هامة في الفكر الإسلامي بعامه وعلم الكلام بخاصة، فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السنة - وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين - تدين بمذهبه، أو بالأحرى المذهب المنسوب إليه، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسّن أبو الحسن الخوض فيه، وذلك بعد أن كان المحدثون والفقهاء ينفرون الناس من الاقتراب منه)^(١).

ولقد نجح الأشعري في أن يكون مدرسة كبرى لا تقل في تأثيرها عن مدرسة المعتزلة، واستطاعت هذه المدرسة أن تنجب تلاميذا كباراً صار لهم شأن وأى شأن في تاريخ علم الكلام^(٢).

= ومن الباحثين من يذكر أن الأشعري أراد من وراء تحوله هذا أن يجد حلاً وسطاً بين النصيين والعقليين أو بين المتكلمين وأهل الحديث. أنظر د / أحمد صبحي: في علم الكلام ج ٢ ص ٥٤ وما بعدها وأنظر د. جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ١٧٥ وما بعدها.

ومن الباحثين من يرى أن التحول كان بسبب المناظرة الشهيرة بين الأشعري وشيخه الجبائي في الأخوة الثلاثة وهي مسألة الصلاح والأصلح وأن هذا الأخير عجز عن الجواب عما دفع الأشعري إلى ترك مذهبه، أنظر: ابن السبكي: طبقات الشافعية ج ٣ ص ٣٥ وما بعدها.

ومن الباحثين من يذكر أن الأشعري لما رأى كراهية الشعب للمعتزلة أراد أن يحقق لنفسه أمجاداً شخصية فانقلب عليهم وقد ذكر هذا الرأي الأخير أستاذنا الدكتور / محمد عبد الستار نصار - رحمه الله - وفنده مبيناً أنه يحتوى على اتهام خطير لشخصية لها مكانتها في الفكر الإسلامي وهو الإمام الأشعري. أنظر د. نصار: المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ١٦٢ - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ م - دار الأنصار بالقاهرة.

ولكن أستاذنا الدكتور أحمد عجيبي يرى أن الأقرب للعقل في مسألة تحول الأشعري عن الاعتزال أن يكون هناك أكثر من سبب وأكثر من مرحلة في هذا التحول: فربما انتاب الأشعري حالة من القلق الفكري خاصة بعد أن أظهر عدم اقتناعه بما يلقيه إليه الجبائي استاذة في الاعتزال من آراء وأفكار ولذلك كان يوجه إليه الأسئلة ويورد عليه الاستشكالات التي كان يرى أن الإجابة عليها غير مقنعة وغير كافية بالمطلوب ونتج عن هذا أن انتابته الحيرة ولهذا سأل الله أن يهديه الطريق المستقيم وما تبع ذلك من رؤيا النبي - ﷺ - في المنام وبعد هذا اتخذ القرار بالتحول رسمياً أمام الناس وتبرأ من الاعتزال وأقلع عن الآراء التي كان يتبناها ويدافع عنها ويؤمن بها.

أنظر: أستاذنا الدكتور أحمد عجيبي: من الذين تحولوا عن الاعتزال - أبو الحسن الأشعري ص ١٤١ - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩.

ولكن المشكلة تبقى قائمة ولم يكشف الستار عن حقيقة هذا التحول حتى اليوم راجع د. جلال موسى: نشأة الأشعرية وتطورها ص ١٧٥.

(١) في علم الكلام ج ٢ - الأشاعرة - ص ٤٣.

(٢) علم الكلام ومدارسه ص ٢٦٩.

ويذكر استاذنا الدكتور أحمد عجيبي أن فريقاً كبيراً من العلماء والباحثين ذهبوا إلى أن الأشعرى - بعد تحوله - اتخذ موقفاً وسطاً سواء بين المعتزلة والحشوية أو بين المتكلمين والفقهاء والمحدثين^(١).

وكذلك يذكر الدكتور حسن الشافعي أن الأشعرى: (اختار خطأ ينزع إلى الاعتدال والتوسط في مجال المعرفة بين الوحي والعقل، وفي الإلهيات بين التشبيه والتنزيه، وفي الإنسانيات بين الجبر والتفويض)^(٢).

ويقسم الباحثون تاريخ المدرسة الأشعرية إلى عدة مراحل وأطوار:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة، ويمثلها مؤسس المدرسة الإمام الأشعرى^(٣).

المرحلة الثانية: مرحلة صياغة المذهب، ويمثلها أعلام المذهب الأشعرى في هذه الفترة وأشهرهم على الإطلاق القاضي الباقلاني الذي صاغ هذا المذهب وبناه بناءً منهجياً.

ويتحدث ابن خلدون عن دور الباقلاني في المذهب الأشعرى فيقول: (وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعرى، واقتفى طريقه من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها، وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية)^(٤).

إذن - وضع الباقلاني القواعد المنهجية الهامة للمذهب الأشعرى في (القيمة الكبرى لعمل الباقلاني كانت في التمهيد وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناءً

(١) من الذين تحولوا عن الاعتزال - الأشعرى - ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٨٧.

(٣) راجع: نشأة الأشعرية ص ١٦٥ والمدخل لدراسة علم الكلام ص ٨٨.

(٤) ابن خلدون: المقدمة ج ٢ ص ٤٦٥ بتحقيق د. علي عبد الواحد وافي طبعة مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦.

منظماً، لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التي تنبني عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها على بعض^(١).

ومن أعلام المذهب الأشعرى في هذه المرحلة عبد القاهر البغدادي الذي يتجلى دوره في المذهب الأشعرى حين صاغه لا على أنه فكر لفرقة من فرق المتكلمين، وإنما على أنه عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين^(٢).

ومن أعلام الأشاعرة في هذه المرحلة إمام الحرمين الجويني الذي تابع أسلافه الأشاعرة في نشر المذهب وشرحه كما يقول ابن خلدون عن إمام الحرمين: إنه (أملى في الطريقة - أي الطريقة الأشعرية - كتابه الشامل، وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الإرشاد واتخذة الناس إماماً لعقائدهم)^(٣).

المرحلة الثالثة مرحلة اكتمال العقيدة: ويمثل هذه المرحلة من أعلام الأشاعرة حجة الإسلام الغزالي ومحمد بن تومرت والشهرستاني^(٤).

المرحلة الرابعة مرحلة علم الكلام الفلسفي: ويمثل هذه المرحلة الفخر الرازي وعضد الدين الإيجي^(٥).

المرحلة الخامسة مرحلة التدهور والتقليد: ويحددها الباحثون من القرن التاسع إلى الثالث عشر وهي المرحلة التي نضب فيها معين الأصالة في الفكر الأشعرى ليدخل في دور التقليد والشروح والخواشي^(٦).

الماتريدية: تمثل الماتريدية الجناح الثاني لعلم الكلام على مذهب أهل السنة والجناح الأول هم الأشاعرة^(٧).

(١) راجع مقدمة تحقيق كتاب التمهيد للباقلاني للدكتور عبد الهادي أبو ريده ص ١٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧.

(٢) في علم الكلام ج ٢ ص ١١٥.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ج ٢ ص ٢٦٥.

(٤) في علم الكلام ج ٢ ص ١٦٥.

(٥) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٧٧.

(٦) نفس المرجع ج ٢ ص ٣٧٥.

(٧) المدخل لدراسة علم الكلام ص ٨٩.

وتنتسب هذه المدرسة إلى الإمام أبى منصور الماتريدى الذى يعد المؤسس للاتجاه الكلامى فى المذهب الحنفى ، وتلقى على يديه الكثير من التلاميذ والأتباع وامتدت آثار هذه المدرسة فى أنحاء عديدة من البلاد الإسلامية^(١).

يقول طاش كبرى زاده عن الإمام الماتريدى ومائلته للأشعرى فى المكانة :

(إن رئيس أهل السنة فى علم الكلام رجلا ن : أحدهما حنفى والآخر شافعى ، أما الحنفى فهو أبو منصور الماتريدى ، وأما الآخر فهو شيخ السنة أبو الحسن الأشعرى)^(٢).

ومن اللافت للنظر أن الإمام الماتريدى - برغم مكانته الكبيرة - لم يحظ بالاهتمام والعناية التى حظى بها الإمام الأشعرى ، بل لقد أهمل تاريخه أهمالاً غير لائق كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى^(٣).

والواقع أن هناك تقارباً شديداً فى الآراء بين رأى الإمام الماتريدى وأتباعه ، ورأى المدرسة الأشعرية .

وفى هذا يقول استاذنا الدكتور أحمد عجيبه : (لا يختلف منهج الماتريدى عن منهج الأشعرى فى سماته الأساسية ، فهما وليدا ظروف فكرية واحدة ، وسلكا طريقاً وسطاً بين المعتزلة والحشوية للتخلص من غلو هؤلاء وهؤلاء ، واتفقا على كثير من المسائل الأساسية ، ولم يختلفا إلا فى بعض الفروع والتفاصيل أو فى بعض المسائل التى ليست بذات خطر كبير .

فالسمة الأساسية لمنهج الماتريدى هى التوسط بين طرفى الغلو وهو نفس المنهج الذى سلكه الأشعرى .

فالخلاف بينهما جزئى أو فرعى ، وهو يرجع إلى فهم الألفاظ وبيان المراد منها ، أو

(١) الفرقة الكلامية ص ٣٤١.

(٢) طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٧٦.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٣١٧ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٠.

يرجع إلى سوء الفهم وهذا الخلاف لا يوجب التناوب والتقاطع، ولا يقضى أن يبدع أحدهما الآخر أو يكفر أحدهما الآخر، فلقد عصمهم الله من ذلك^(١).

ويقول أبو عذبة في مكانة الشيخين الأشعري والماتريدي: (اعلم أن مدار جميع عقائد أهل السنة والجماعة على كلام قطبين أحدهما الإمام أبو الحسن الأشعري، والثاني الإمام أبو منصور الماتريدي، فكل من اتبع واحداً منهما اهتدى وسلم من الزيغ والفساد في عقيدته)^(٢).

ثم يذكر أبو عذبة الاتفاق بين الأشاعرة والماتريدية في أصول العقيدة وأن الخلاف بينهما يسير فيقول: (اعلم أن الأشاعرة والماتريدية متفقون في أصل عقيدة أهل السنة والجماعة، والخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل في بادئ الرأي لا يقدح في ذلك، ولا يوجب صيرورة أحدهما مبتدعاً، ولا كون أحدهما مبدعاً للآخر طاعناً في دينه، لأنها أمور جزئية فرعية)^(٣).

ويذكر الدكتور حسن الشافعي أن الخلاف بين الفرقتين لا يعدو بضع عشرة مسألة^(٤).

وقد حدد أبو عذبة هذه المسائل في قسمين رئيسيين هما:

المسائل المختلف فيها اختلافاً لفظياً: وقد ذكر أنها ست مسائل^(٥).

(١) أستاذنا الدكتور أحمد عجية: من الذين تحولوا عن الاعتزال - أبو الحسن الأشعري - ص ٢١٤ - ٢١٥، ولكن أستاذنا يشير في نفس الوقت إلى أن هذا المنهج لم ينفرد به الأمامان الأشعري الذي ظهر في قلب عاصمة الخلافة الإسلامية - بغداد والماتريدي الذي ظهر في أقصى الشرق في سمرقند وبلاد ما وراء النهر ولكن شاركهما في هذا المنهج الإمام أبو جعفر الطحاوي الذي أعلن بيان أهل السنة والجماعة في مصر انتصاراً للمذهب أهل السنة.

(٢) أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

(٣) نفس المصدر ص ٥.

(٤) المدخل لدراسة علم الكلام ص ٨٩.

(٥) وهذه المسائل هي:

٢- السعيد هل يشقى والشقى هل يسعد أم لا ؟

١- الاستثناء في الإيمان.

٣- هل الكافر ينعم أم لا ؟

٤- رسالة الأنبياء هل تبقى بعد موتهم أم لا ؟

٥- الإرادة ملزومة للرضا ؟

٦- مسألة إيمان المقلد ؟

المسائل المختلف فيها اختلافاً معنوياً: وقد ذكر أنها ستة أيضاً^(١).

مسائل علم الكلام عند أهل السنة:

يذكر البغدادى أن جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والقراء والمفسرين متفقون على جملة من الأصول والأركان سواء فى أبواب الألوهية مثل توحيد الصانع ومعرفة صفاته وعدله وحكمته، أو فى باب النبوة، أو فى أبواب السمعيّات. وهذه الأركان يجب على كل سنى موحد اتباعها والقول بها، ومن خالفها يحكم عليه بالضلال.

يقول البغدادى: (قد اتفق جمهور أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين كل ركن منها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقتها، ولكل ركن منها شعب، وفى شعبها مسائل اتفق أهل السنة فيها على قول واحد، وضللوا من خالفهم فيها)^(٢).

ويذكر البغدادى هذه الأركان إجمالاً فيقول:

(وأول الأركان التى رأوها من أصول الدين: إثبات الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم).

الركن الثانى: العلم بحدوث العالم فى أقسامه من أعراضه وأجسامه.

والركن الثالث: فى معرفة صانع العالم وصفات ذاته.

والركن الرابع: فى معرفة صفاته الأزلية.

والركن الخامس: فى معرفة أسمائه وأوصافه.

والركن السادس: فى معرفة عدله وحكمته.

(١) وهذه المسائل هى:

- ١- هل يجوز لله أن يعذب العبد المطيع أم لا ؟
 - ٢- معرفة الله هل هى واجبه بالعقل أم بالشرع ؟
 - ٣- صفات الأفعال هل هى قديمة أم حادثة ؟
 - ٤- كلام الله القائم بذاته هل يجوز أن يسمع أم لا ؟
 - ٥- جواز تكليف العبد ما لا يطقه ؟
 - ٦- عصمة الأنبياء عن المعاصى ؟
- (٢) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٣٩.

والركن السابع: فى معرفة رسله وأنبيائه .

والركن الثامن: فى معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء .

والركن التاسع: فى معرفة ما أجمعت عليه الأمة من أركان شريعة الإسلام .

والركن العاشر: معرفة أحكام الأمر والنهى والتكليف .

والركن الحادى عشر: معرفة فناء العباد، وأحكامهم فى المعاد .

والركن الثانى عشر: الخلافة والإمامة، وشروط الزعامة .

والركن الثالث عشر: فى أحكام الإيمان والإسلام فى الجملة .

والركن الرابع عشر: فى معرفة أحكام الأولياء، ومراتب الأئمة الأتقياء .

والركن الخامس عشر: فى معرفة أحكام الأعداء من الكفرة وأهل الأهواء .

فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها وضللوها من خالفهم فيها .

وفى كل ركن منها مسائل أصول ومسائل فروع، وهم مجمعون على أصولها وربما اختلفوا فى بعض فروعها اختلافاً لا يوجب تضليلاً ولا تفسيقاً^(١) .

هذه هى الأصول الإجمالية لعقائد أهل السنة ومسائل علم الكلام عندهم، وقد قام أهل السنة فى مختلف عصورهم بشرح هذه الأصول وبيانها والاستدلال عليها، وكثرت مؤلفاتهم فى ذلك .

فالإمام الأشعرى يشرح هذه الأصول فى كتبه خاصة رسالته إلى أهل الثغر المسماة بأصول أهل السنة والجماعة^(٢) والإمام الباقلانى يذكر هذه الأصول فى الإنصاف^(٣) .

(١) المصدر السابق ص ٢٨٠ وما بعدها .

(٢) راجع الأشعرى: أصول أهل السنة والجماعة ص ٦٢ وما بعدها بتحقيق د. محمد السيد الجليلند المكتبة الأزهرية للتراث بدون تاريخ .

(٣) راجع الباقلانى: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ١٣ وما بعدها بتحقيق زاهد الكوثرى الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٠ م المكتبة الأزهرية للتراث .

والإمام البغدادى يشرح هذه الأصول شرحاً وافياً فى أصول الدين - بعد أن أجملها فى الفرق بين الفرق فى خمسة عشر ركناً وأصلاً كما مر - وفى أصول الدين يشرح هذه الأركان الخمسة عشر، ويفرع على كل أصل خمسة عشرة مسألة وفرعاً، فيكون ناتج شرح البغدادى لأصول أهل السنة مائتين وخمسة وعشرين مسألة^(١).

وكذلك الجوينى يشرح قواعد أهل السنة بإختصار فى لمع الأدلة^(٢).

وكذلك أهل السنة من الماتريدية الذين شرحوا عقيدة أهل السنة الإمام الماتريدى فى كتاب التوحيد^(٣).

والنسفيان - أبو المعين فى تبصرة الأدلة^(٤)، وأبو البركات فى الاعتماد^(٥).

وكذلك من أهل الظاهر من شرح عقيدة أهل السنة ابن حزم فى الدرة فيما يجب اعتقاده^(٦)، وفى جزء كبير من الفصل وغيره من أهل الظاهر مثل: الأمام أحمد، والبخارى، وابن قتيبة، والدارمى^(٧).



(١) راجع البغدادى: أصول الدين ص ١ وما بعدها - الطبعة الثالثة ١٩٨١ م - دار الكتب العلمية.

(٢) راجع الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص ٨٥ وما بعدها بتحقيق د. فوقية حسين محمود الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ م - عالم الكتب.

(٣) راجع الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٦٥ وما بعدها بتحقيق د. بكر طوبال أوغلى ود. محمد آروش - دار صادر بدون تاريخ.

(٤) راجع: أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة فى أصول الدين بتحقيق د. حسين آتاي طبعة أنقرة سنة ١٩٩٣.

(٥) راجع أبو البركات النسفى: شرح العمدة فى عقيدة أهل السنة والجماعة ص ١٩ وما بعدها بتحقيق د. عبد الله إسماعيل الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠ م - مكتبة الدار للطباعة بالزقازيق.

(٦) راجع ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ١٧٣ وما بعدها بتحقيق د. أحمد بن ناصر الحمد. ود. سعيد بن عبد الرحمن القزفى الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ مكتبة التراث بمكة المكرمة. وراجع له: الفصل ج ٣ ص ١ وما بعدها مكتبة الخالجي بدون تاريخ.

(٧) راجع مؤلفات هؤلاء الأئمة فى مجموعة عقائد السلف بتحقيق د. على سامى النشار وعمار جمعى الطالبى الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٧ دار السلام بالقاهرة.

المبحث الثاني:

أبرز المناهج عند المتكلمين

أولاً: تعريف المنهج فى اللغة والاصطلاح:

فى اللغة: المنهج فى اللغة مأخوذ من النهج، وهو الطريق الواضح الذى يسير الإنسان على وفقه.

يقول ابن فارس: (النهج الطريق، ونهج لى الأمر أوضحه، وهو مستقيم المنهاج، والمنهج الطريق أيضاً، والجمع المناهج)^(١).

ويقول ابن منظور: (المنهاج: الطريق الواضح، وفلان يستنهج نهج فلان أى يسلك مسلكه)^(٢).

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] أى سيلاً وسنة^(٣).

وفى الاصطلاح: كثرت تعريفات المنهج الإصطلاحية، وكلها تدور حول المعنى اللغوى الذى يتضمن الكشف والوضوح، ومن ذلك ما يلى:

يعرف الدكتور عبد الرحمن بدوى المنهج بالمعنى الاصطلاحى فيقول: إنه (الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم بواسطة طائفة من القواعد تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة)^(٤).

وقيل فى تعريف المنهج إصطلاحاً إنه: (خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر، ويتبعها للوصول إلى نتيجة)^(٥).

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ٥ ص ٢٨٨ بتحقيق: عبد السلام هارون الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢ - اتحاد الكتاب العرب.

(٢) ابن منظور: لسان العرب ج ٢ ص ٣٨٣ - الطبعة الأولى - دار صادر - بيروت.

(٣) الطبرى: جامع البيان فى تاويل القرآن ج ١٠ ص ٣٨٧ بتحقيق أحمد محمد شاكر الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ م - مؤسسة الرسالة.

(٤) عبد الرحمن بدوى: منهج البحث العلمى ص ٥ - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٧ وكالة المطبوعات بالكويت.

(٥) يوسف خياط: معجم المصطلحات العلمية والفنية ص ٦٩٠ دار الجيل بدون تاريخ.

وقيل : المنهج هو : (وسيلة محددة توصل إلى غاية محددة)^(١).

وقيل في تعريفه إنه : (الطريق الواضح في التعبير عن شيء، أو في عمل شيء، أو في تعلم شيء طبقاً لمبادئ معينة وبنظام معين بغية الوصول إلى غاية معينة)^(٢).

فالمنهج هو الطريق البين الذي يسير فيه الباحث في أى مجال من مجالات المعرفة بهدف الوصول إلى نتيجة معينة في ذلك المجال .

ومن هذه المجالات المعرفية مجال علم الكلام الذي يتخذ فيه أصحابه طرقاً ومناهج متعددة للوصول إلى نتائج محددة في هذا العلم .

وقد كانت أبرز المناهج التي اعتمد عليها المتكلمون في بحثهم للمسائل الكلامية ثلاثة مناهج هي :

المنهج النقلى .

المنهج العقلى .

المنهج اللغوى ، وهذا الأخير هو موضوع دراستنا الذي ستوسع في بيانه في الباب الأول من هذا البحث ، ولذلك سنلقى نظرة سريعة - أولاً - على المنهجين النقلى والعقلى في هذا المدخل :

المنهج النقلى : يمكن أن نعرف المنهج النقلى عند المتكلمين بأنه :

الطريقة التي يتبعها المتكلمون اعتماداً على الأدلة السمعية بهدف الوصول إلى نتيجة ما إثباتاً أو نفيّاً .

ومعنى ذلك أن المتكلمين يعتمدون على الأدلة النقلية في كل مسألة من المسائل الكلامية التي يمكن أن يستدل عليها بالأدلة السمعية سواء في إثبات ما يريدون إثباته أو نفي ما يريدون نفيه ، وهذا أمر في غاية الوضوح نراه عند المتكلمين حين يستدلون على آرائهم ، أو على نفي آراء خصومهم بالآيات والأحاديث .

(١) مجدى وهبة: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص ٣٩٣ مكتبة لبنان سنة ١٩٨٤ م.

(٢) جميل صليبا: المعجم الفلسفى ص ٢٣١ دار الكتاب اللبنانى سنة ١٩٨٢ .

والواقع أن للمنهج النقلى القائم على الدليل السمعى أهمية قصوى عند المتكلمين سواء من أهل السنة أو من المعتزلة .

فعند متكلمى أهل السنة نجد القاضى الباقلانى يذكر أن الطرق التى يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه:

١ - كتاب الله - عز وجل .

٢ - سنة رسوله ﷺ .

٣ - إجماع الأمة .

٤ - ما استخرج من هذه النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد .

٥ - حجج العقول^(١) .

وكذلك البغدادى يقول : (الأحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول ، وهى الكتاب ، والسنة والإجماع ، والقياس^(٢) .

وتقديم أدلة الكتاب والسنة للذين هما أصل الأدلة النقلىة أمر متواتر عند متكلمى أهل السنة .

وأما عند المعتزلة فعلى الرغم من أنهم يذكرون العقل فى الترتيب الأول من بين الأدلة المعتمدة عندهم إلا أنهم يبادرون إلى بيان أن العقل ليس حاكماً على الكتاب ولا أصلاً له ، بل أصل الأدلة هو القرآن ، ولكن لما كان القرآن لا تعلم صحته ولا صدقة إلا بعد معرفة الله وحكمته ، ومعرفة الله وحكمته تدرك بالعقل كان الترتيب المنطقى - عند المعتزلة - أن يقدم العقل وإن لم يكن هو الأصل .

يقول القاضى عبد الجبار : (اعلم أن الأدلة أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، ومعرفة الله - تعالى - لا تنال إلا بحجة العقل)^(٣) .

هكذا يقدم القاضى العقل فى أول الأدلة .

(١) الباقلانى: الأنصاف ص ١٩ .

(٢) البغدادى: أصول الدين ص ١٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ .

وإن كان بعضها فى الاستدلال به على مدلوله أجلى من بعض ، وما غمض منه وجه دلالة على الضعيف فى نظره يعلمه المستنبط الموفق ، لقوله - عز وجل - ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَهُ﴾ [النساء : ٨٣] (١) .

ويذكر الباقلانى أننا مأمورون باتباع هذا الأصل - وهو الكتاب - وتدبره لأن فيه بيان كل شئ فيقول : (قال الله - تعالى - أمراً باتباع كتابه والرجوع إلى بيانه : ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد : ٢٤] ، وقال - عز وجل - : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء : ٨٢] ، وقال - تعالى - ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء : ٩] ، وقال - تعالى - : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام : ٣٨] (٢) .

فهذه النصوص القرآنية التى يسوقها الباقلانى تدل على أننا مأمورون أمراً شرعياً باتباع الأصل الأول من أصول المنهج الثقلى وهو القرآن الكريم .

السنة : يقول البغدادى : (وأما السنة التى يؤخذ عنها أحكام الشريعة فهى المنقولة عن النبى - ﷺ - إما بتواتر يوجب العلم الضرورى كنقل أعداد الركعات وأركان الصلاة ونحوها ، وإما بخبر مستفيض يوقع العلم المكتسب كنقلهم نصب الزكاة وأركان الحج ، وإما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم ، ووجوه دلالة السنة على الأحكام كوجوه دلالة القرآن من عام وخاص ، ومجمل ومفسر ، وصريح وكناية ، وناسخ ومنسوخ ، ودليل خطاب ومفهوم ، وأمر ونهى ، ونحوها (٣) .

ويسوق الباقلانى عدداً من الأدلة التى أوجب الله علينا فيها اتباع هذا الأصل وهو سنة النبى ﷺ .

يقول الباقلانى : (قال - عز وجل - فى الأمر باتباع رسوله ﷺ : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر : ٧] .

(١) البغدادى : أصول الدين ص ١٧ .

(٢) الباقلانى : الإنصاف ص ١٩ .

(٣) أصول الدين ص ١٧ - ١٨ .

وقال - تعالى - : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

وقال : ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٤٣] (١).

الإجماع: يقول البغدادى : (وأما الإجماع المعتبر فى الحكم الشرعى فمقصود على إجماع أهل عصر من أعصار هذه الأمة على حكم شرعى ، فإنها لا تجتمع على ضلالة) (٢).

ويستدل الباقلانى لأهمية إجماع الأمة فيقول : (قال - سبحانه - فى وصف عدالة أمة نبيه - ﷺ - والأمر باتباعها والتحذير فى مخالفتها : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقال : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقال : ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] (٣).

هذه هى مكونات المنهج النقلى التى اعتمد عليها المتكلمون ، وسنلاحظ فى الجانب التطبيقى من هذا البحث أن المتكلمين يعتمدون على هذه الأدلة فى عرض المسائل العقدية ، فيستدلون على المسألة العقدية بالقرآن أو الحديث ، ثم يذكرون الإجماع كدليل منبثق عن هذين الأصلين .

المنهج العقلى: وهو الذى لا يبنى على الأدلة السمعية السابقة وإنما يقوم على مسلمات يقينية قائمة على الفكر والعقل .

ويعرف إمام الحرمين الأدلة العقلية بقوله : (هى التى يقتضى النظر التام فيها العلم بالمدلولات ، وهى التى تدل لأنفسها وما هى عليه من صفاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة ، كالفعل الدال على القادر ، والتخصيص الدال على المرید ، والإحكام الدال على

العالم، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها (أدلة) (١).

ولا خلاف بين المتكلمين في أهمية المنهج العقلي وكونه طريقاً لمعرفة المسائل العقدية بجانب المنهج النقلى، فقد قرر أكثر المتكلمين - من متقدمين ومتأخرين، - وخاصة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة - أن الدليل العقلي مقبول في مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعى، وأن المعارف الكلامية تستمد من العقل ومن النقل جميعاً (٢).

يقول الإمام الماتريدى عن أهمية العقل بجانب السمع: (ثم أصل ما يعرف به الدين - إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه، وأصل يلزمهم الفزع إليه - وجهان أحدهما السمع والآخر العقل) (٣).

وقد تقدم أن الباقلانى قال إن من الطرق التى يدرك بها الحق: حجج العقول، وكذلك تقدم ذكر العقل كدليل عند المعتزلة.

صور المنهج العقلي: تعددت الصور العقلية وهى مكونات المنهج العقلي التى يعتمد عليها المتكلمون فى بحثهم للمسائل العقدية، وأهم هذ الصور ما يلى:

القياس: وقد استخدم المتكلمون القياس فى المباحث الكلامية والمسائل العقدية وسموه قياس الغائب على الشاهد، يقول الإيجى: (وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله - تعالى - فيقيسون على الممكنات ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس ولا بد فى هذا القياس من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه) (٤).

يقول البغدادى: (وأما القياس فى الشرعيات فإنما يستدرك به معرفة حكم الشئ الذى ليس فيه نص ولا إجماع على حكمه) (٥).

(١) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه ج ١ ص ١٢١ بتحقيق د. عبد العظيم الديب الطبعة الرابعة سنة ١٤١٨ هـ - دار الوفاء بالمنصورة.

(٢) د. حسن الشافعى: المدخل لدراسة علم الكلام ص ١٣٨.

(٣) الإمام الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٦٦.

(٤) الإيجى: المواقف فى علم الكلام ج ١ ص ١٩٠ بتحقيق د. عبد الرحمن عميره - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ م - دار الجليل - بيروت.

(٥) أصول الدين ص ١٨.

ويذكر الباقلاني أن الله - تعالى - (أمر بالقياس والحكم بالنظائر والأمثال، فقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وقال النبي لقاضيه معاذ حين أنفذه إلى اليمن لإقامة الحدود واستيفاء الحقوق: (بم تحكم؟ قال: بكتاب الله - عز وجل - قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله - ﷺ - قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي وأحكم، فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى الله ورسوله)^(١)، فأقره على الحكم والاجتهاد وجعله أحد طرق الإحكام^(٢).

ولكن الباقلاني يشترط أن تكون هناك علة جامعة بين المقيس والمقيس عليه تصحح الحكم بينهما فيقول: (من الأدلة أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعل ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحقاً لها - لتلك العلة - حكم مستحقها في الشاهد لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف لتلك الصفة مع عدم ما يوجبها)^(٣).

ويظهر من هذا أن القياس دليل من الأدلة المعتبرة عند أهل السنة ويدل عليها القرآن والحديث كما ذكر القاضي الباقلاني.

ولكن المعتزلة لا يقدرّون القياس بهذا التقدير الذي عند أهل السنة، بل يفترون في النظر إلى القياس فريقين:

الأول: منهم من ينكر القياس تماماً، وكذلك الإجماع، وينسب هذا الرأي إلى النظام من المعتزلة^(٤).

الثاني: ومنهم من يعترف بالقياس وكونه دلالة على الأحكام الشرعية ولكن لا

(١) هذا الحديث: رواه البيهقي في السنن الصغرى - كتاب آداب القاضي - باب ما يحكم به الحاكم رقم ٤٥٠٥ ج ٣ ص ٢٥٧ ورواه الدرامي في سننه برقم ١٧٠ ج ١ ص ٧٧.

(٢) باقلاني: الإنصاف ص ٢٠.

(٣) الباقلاني: التمهيد ص ٣٨.

(٤) البغدادي: أصول الدين ص ٢١.

يفرده بالذكر لكونه يندرج تحت الأصول الثلاثة الأولى - الكتاب، والسنة، والإجماع - ولذلك لا يجب إفراده بالذكر^(١).

السبر والتقسيم: وهو يقوم على الاختبار والتجزئة للقضية المستدل عليها بقصد إبطال بعض الأجزاء وإثبات الحكم للبعض الآخر.

ويعرف الجرجاني السبر والتقسيم قائلاً: (هو إيراد أوصاف الأصل أى المقيس عليه، وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلة كما يقال: علة الحدوث فى البيت إما التأليف وإما الإمكان، والثانى باطل بالتخلف، لأن صفات الواجب ممكنة بالذات وليست حادثة فتعين الأول)^(٢).

ويشير الباقلاني إلى هذا الدليل باعتباره من الأدلة العقلية التى يمكن الاعتماد عليها فيقول: (من الأدلة: أن ينقسم الشئ فى العقل إلى قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها فى الصحة والفساد، فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضى العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشئ عن القدم، الحدوث، فمتى قام الدليل على حدوثه بطل قدمه، ولو قام على قدمه لأفسد حدوثه)^(٣).

وكذلك حجة الإسلام الغزالي يذكر السبر والتقسيم على أنه منهج من المناهج العقلية المعتمدة لديه فى الاستدلال على المسائل العقدية فيقول: إن من المناهج عنده: (السبر والتقسيم، وهو أن نحصر الأمر فى قسمين، ثم نبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثانى، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه لا محالة أنه حادث، وهذا اللازم هو مطلوبنا)^(٤).

بطلان المدلول يبطلان الدليل:

وهذا الدليل يقوم على أساس تفنيد دليل الخصم ونقضه وليس على إثبات دليل

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(٢) الشريف الجرجاني: التعريفات ص ١٥٥ بتحقيق إبراهيم الإبيارى الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ - دار الكتاب العربى - بيروت.

(٣) الباقلاني: التمهيد ص ٣٨.

(٤) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ م دار الكتب العلمية - بيروت.

المدعى ، ويصور الغزالي هذا الدليل فيقول : إنه (أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال ، وما يفضى إلى المحال فهو محال لا محالة .

مثاله : قولنا : إن صح قول الخصم إن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل : إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم^(١) .

والواقع أن هذا الدليل - بطلان المدلول بطلان الدليل - قد اعترض عليه فريق من المتكلمين - خاصة من متأخريهم - مثل القاضي الإيجي الذي يؤكد أن بطلان دليل الخصم وتزيفه لا يعنى بالضرورة بطلان دعواه ، لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه الخصم ، وحتى لو سلم عدم الدليل فى نفس الأمر - الذى يدعيه الخصم - فإن ذلك لا يدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه ، فإن الصانع - تعالى - لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً^(٢) .

الاستدلال بالشبيه أو المثل : وهذا الدليل مما يكثر استخدامه عند المتكلمين ، ويصوره الإيجي بقوله : (أن يستدل بصحة الشئ على صحة مثله وما هو فى معناه ، وباستحالة الشئ على استحالة مثله وما كان فى معناه)^(٣) .

ويمثل الباقلاني لهذا الدليل العقلى باستدلانا على إثبات قدرة القديم - سبحانه - على خلق جوهر ولون مثل الذى خلقه ، وإحياء ميت مثل الذى أحياه ، وخلق الحياه فيه مرة أخرى بعد أن أماته^(٤) .

هذه هى أهم أدوات ومكونات المنهج العقلى ، وسنلاحظ فى الجانب التطبيقى وفى عرضنا للمسائل العقدية عند المتكلمين اعتمادهم على المنهج العقلى بصورة المختلفة .

(١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ .

(٣) الإيجي : المواقف ج ١ ص ١٨٧ .

(٤) الباقلاني : التمهيد ص ٣٨ .

وجدير بالذكر أن المنهجين النقلى والعقلى كانا هما أساس البحث عند المتكلمين فى تناولهم للمسائل العقدية ، وأن هذين المنهجين ليس بينهما تعارض ، فما أدى إليه النص الصحيح لا يمكن أن يعارضه العقل الصريح ، إذ إن الأمرين - النقل والعقل - كلاهما من عند الله ، وما كان من عند الله لا يختلف ولا يتناقض .

ومع أن هذين المنهجين هما المشهوران فى البحث الكلامى وفى الدراسات العقدية إلا أن هناك منهجًا ثالثًا لا يقل أهمية عنهما لجأ إليه المتكلمون فى المسائل العقدية ليستدلوا به على آرائهم فى تلك المسائل ، وهو المنهج اللغوى الذى سنفصل القول فيه وفى خصائصه وقواعده وأمثله ومدى تأثيره فى فهم المسائل العقدية عند المتكلمين وذلك فى الأبواب الثلاثة الآتية :



الفصل الأول:

خصائص المنهج اللغوى عند المتكلمين

تعريف المنهج اللغوى : سبق أن عرفنا المنهج فى اللغة والاصطلاح ، ونريد هنا أن نعرف اللغة حتى نستخلص من التعريفين تعريفاً للمنهج اللغوى عند المتكلمين .

تعريف اللغة : يتحدث ابن جنى^(١) عن أصل اشتقاق كلمة اللغة فيقول : (وأما تصريفها ومعرفة حروفها ، فإنها فُعْلَةٌ من لغوت أى : تكلمت ، وأصلها لُغَوَةٌ ككرة وقْلَةٌ وثَبَةٌ ، وفى الحديث : «من قال فى الجمعة : صه فقد لغا - أى : تكلم»^(٢)،^(٣) .

وأما تعريفها الاصطلاحى فهى - كما يقول ابن جنى - : (وأما حدها فهى أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)^(٤) .

ويعرف ابن خلدون^(٥) اللغة فيقول : (إن اللغة فى المتعارف هى عبارة المتكلم عن مقصوده ، وتلك العبارة فعل لسانى ناشئة عن القصد لإفادة المتكلم)^(٦) .

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جنى الموصلى ، ولد بالموصل قبل سنة ٣٣٠ هـ لأب رومى ونشأ بالموصل وتعلم بها وهو من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف وعلمه بالتصريف أقوى وأكمل من علمه بالنحو ، لازم أبا على الفارسى وتعلم منه حتى مات فأخذ مكانه فى بغداد ولم يزل كذلك حتى توفى سنة ٣٩٢ هـ . من تصانيفه - الخصائص وسر صناعة الأعراب والمحتسب وغيرها .

راجع فى ترجمته : بغية الوعاة ج ٢ ص ١٣٢ . الأعلام ج ٤ ص ٢٠٤ هدية العارفين ج ٢ ص ٢٢٤ .
(٢) هذا الحديث رواه البخارى فى صحيحه كتاب الجمعة باب الإنصات يوم الجمعة ج ١ ص ٣١٥ ورواه مسلم فى كتاب الجمعة باب من استمع وأنصت فى الخطبة ج ٣ ص ٨ ورواه ابن ماجه فى باب الزجر عن قول المرء لأخيه والإمام يخطب يوم الجمعة أنصت ج ١٠ ص ٣٢ .

(٣) ابن جنى : الخصائص ج ١ ص ٣٣ بتحقيق محمد على النجار . عالم الكتب بدون تاريخ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣ .

(٥) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن إبراهيم الحضرمى الأشبلى الأصل التونسى ثم القاهرى المالكى ولى الدين المعروف بابن خلدون ، عالم أديب مؤرخ حكيم اجتماعى ولد سنة ٧٣٢ وتوفى سنة ٨٠٨ له من المؤلفات : تلخيص المحصل للرازى وله عنوان العبر وديوان المبتدأ والخبر فى التاريخ وله شرح قصيدة البردة وغيرها .

راجع فى ترجمته : هدية العارفين ج ٢ ص ٨٧ ومعجم المؤلفين ج ٥ ص ٨٨ .

(٦) ابن خلدون : المقدمة ج ٣ ص ١١٢٨ بتحقيق د / على عبد الواحد وافى - مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦ .

وفى «القاموس المحيط» نجد اللغة تعريفين: تعريف من حيث هى، وآخر من حيث كونها فنّاً مخصوصاً.

يقول الفيروز آبادى عن اللغة من حيث هى: إنها (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)^(١)، ولا شك أن هذا التعريف هو تعريف بن جنى السابق للغة، لكن صاحب «القاموس المحيط» يزيد تعريفاً للغة من حيث هى فن مخصوص فيقول: (وأما حد الفن فهو: علم يُبحث فيه عن مفردات الألفاظ الموضوعه من حيث دلالتها على معانيها بالمطابقة، وقد علم بذلك أن موضوع علم اللغة هو المفرد الحقيقى)^(٢).

فاللغة - إذن - هى الإلفاظ والعبارات التى يستعملها الإنسان ليعبر عما يدور فى نفسه من المعانى.

وعند المتكلمين: نجد أنهم يهتمون بتعريف اللغة أيضاً، فهذا هو إمام الحرمين يعرفها قائلاً: (اللغة من لغا يلغو إذا لهج بالكلام)^(٣).

ويعرفها ابن حزم: (قائلاً هى ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعانى المراد إفهامها، ولكل أمة لغتهم)^(٤).

ويعرفها الرازى بأنها: (الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها)^(٥).

فتعريفات المتكلمين للغة هى نفس تعريفات اللغويين لها.

ومن خلال تعريف المنهج واللغة نستطيع أن نستخلص تعريفاً للمنهج اللغوى عند المتكلمين بأنه: الطريقة اللغوية القائمة على مجموعة من القواعد التى يتبعها المتكلم بهدف الوصول إلى نتيجة ما فى فهم مسألة ما من مسائل العقيدة.



(١) الفيروز آبادى: القاموس المحيط ج ١ ص ٤٧.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣.

(٣) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه ج ١ ص ٤٧.

(٤) ابن حزم: الإحكام فى أصول الأحكام ج ١ ص ٤٦ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ دار الكتب العلمية.

(٥) الرازى: المحصول ج ١ ص ٤٠.

المبحث الأول:

أهمية اللغة العربية بالنسبة للعلوم الإسلامية عامة وعلم العقيدة خاصة

إن اللغة العربية هي الخطوة الأولى لمن أراد أن يتعلم العلوم الإسلامية - عامة - وعلم العقيدة - خاصة - ، ولذلك وجدنا العلماء في كل تخصص يدعون إلى تعلمها والإحاطة بها ، وجعلوا ذلك من أولويات كل علم .

ولقد دأب العلماء في كل فرع من فروع العلوم الشرعية على أن يصلوا علومهم بعلوم اللغة ، وحرصوا على إثبات الصلات الوثيقة بين علومهم وبين اللغة العربية بحيث قدمها العلماء في كل علم ، وأوجبوا تعلمها قبل كل شيء .

يقول الزمخشري^(١) عن أصحاب العلوم المختلفة وحاجتهم إلى اللغة : (وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمى تفسيرها وأخبارها إلا وافتقارها إلى العربية بين لا يُدفع ومكشوف لا يُتَقَنَّ)^(٢) .

ويقول الفيروز آبادي^(٣) : (إن بيان الشريعة لما كان مصدره عن لسان العرب ، وكان العمل بموجبها لا يصح إلا بإحكام العلم بمقدمته ، وجب على روّام العلم وطلاب الأثر

(١) هو العلامة الكبير أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري الحنفي المعتزلي المكنى بأبي القاسم الملقب بجار الله المعروف بالزمخشري نسبة إلى زمخشري وهي قرية كبيرة من قرى خوارزم. ولد الزمخشري في ٢٧ رجب سنة ٤٦٧ هـ وتوفي سنة ٥٣٨ هـ. أنظر الأعلام للزركلي ج ٧ ص ١٧٨ ومعجم المؤلفين لرضا كحالة ج ١٢ ص ١٨٦ ومعجم البلدان لياقوت الحموي ج ٣ ص ١٤٧ .

(٢) الزمخشري: المفصل في صناعة الأعراب ص ١٨ تحقيق د. علي بوملحم الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ مكتبة الهلال - بيروت.

(٣) هو محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروز آبادي العلامة مجد الدين أبو الطاهر ولد سنة ٧٢٩ هـ بكارزين وتفقه ببلاده ونظر في اللغة فكانت جل قصده في التحصيل فمهر فيها إلى أن بهر وفاق. من مؤلفاته: القاموس المحيط. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز - اللامع العلم المعجাব الجامع بين المحكم والعباب وغيرها توفي سنة ٨١٧ هـ بزيد باليمن. أنظر: السيوطي بغية الوعاة ج ١ ص ٢٦٤ - البغدادى هدية العارفين ج ٣ ص ٢٠٥ - الإعلام ج ٧ ص ١٤٦ .

أن يجعلوا أعظم اجتهادهم واعتمادهم، وأن يصرفوا جل عنايتهم في ارتيادهم إلى علم اللغة والمعرفة بوجوهها والوقوف على مثلها ورسومها^(١).

والواقع أن اهتمام العلماء في شتى العلوم باللغة، وحرصهم على إتقانها راجع في أساسه إلى أن الشرع قد ورد فيه نصوص توجه إلى هذا الاهتمام وذلك الحرص، سواء كان ذلك في نصوص القرآن أو السنة أو في الآثار الواردة عن الصحابة.

فأما القرآن: فقد بين الله - تعالى - أن هذا الكتاب نزل بلسان القوم الذين نزل عليهم وهو اللسان العربي ليتدبروه وليعقلوه، فقال - تعالى - : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]، وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (١٩٦) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٧) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (١٩٨) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]، وقال تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤].

فالقرآن الكريم نزل عربياً (والمخاطبون به قوم عرب أولو بيان فاضل وفهم بارع أنزله - جل ذكره - بلسانهم وصيغة كلامهم الذي نشئوا عليه، وجبلوا على النطق به فتدربوا به يعرفون وجوه خطابه، ويفهمون فنون نظامه)^(٢).

فالله - عز وجل أنزل - القرآن عربياً بمعنى أنه (لا عجمة فيه، وهو جار في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب)^(٣).

هذا عن القرآن فهو عربي، وأنزل بلسان العرب.

وأما من أنزل عليه القرآن: فقد كان أيضاً عربياً بل هو (أفصح من نطق بالضاد وهو محمد ﷺ، وكان الذين بعث فيهم عرباً أيضاً فجرى الخطاب على معتادهم في لسانهم، فليس فيه شيء من الألفاظ والمعاني إلا وهو جار على ما اعتادوه)^(٤).

(١) الفيروز أبادي: القاموس المحيط ص ٢ - مؤسسة الرسالة - بيروت - بدون تاريخ.

(٢) الأزهرى: تهذيب اللغة ج ١ ص ٥ بتحقيق محمد عوض - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ دار أحياء التراث

العربي.

(٣) أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام ج ٢ ص ٢٤٩ - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ٢٠٠٩.

(٤) الشاطبي: الاعتصام ج ٢ ص ٢٥٠.

وكان تعليم النبي ﷺ للناس بهذه اللغة وهذا اللسان (فقد بين النبي ﷺ للمخاطبين من أصحابه ما عسى الحاجة إليه من معرفة بيان لمجمل الكتاب وغامضه ومتشابهه وجميع وجوهه التي لا غنى بهم وبالأمة عنها)^(١).

فإذا كان القرآن والسنة اللذان هما أصل الدين منزّلين باللغة العربية كان علمها والإلمام بها ضرورياً لفهم نصوص هذين الأصلين، وأن من أراد فهمهما فمن جهة لسان العرب يفهمان، ولا سبيل إلى تطلب فهمهما من غير هذه الجهة^(٢).

وأما الأثر: فقد جاءت الكثير من الأقوال عن الصحابة والتابعين وغيرهم تأمر بإتقان العربية كشرط ضروري لفهم الكتاب والسنة.

فقد ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب^(٣) -رضى الله عنه- أنه قال: (تعلموا العربية فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم)^(٤).

وروى عنه -رضى الله عنه- أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري^(٥) -رضى الله عنه- فقال له: (أما بعد فتفقهوا في السنة وتفقهوا في العربية وأعربوا القرآن فإنه عربي)^(٦).

(١) الأزهري: تهذيب اللغة ج ١ ص ٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ج ٢ ص ٢٥٥ تحقيق د / عبد الله دراز مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦.

(٣) هو سيدنا عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي أبو حفص ثاني الخلفاء الراشدين وأول من لقب بأمر المؤمنين صاحب الفتوحات الذي يضرب بعده المثل. كان في الجاهلية من أبطال قريش وأشرافهم وله السفارة فيهم، أسلم قبل الهجرة بخمس سنين وشهد الوقائع وبويع بالخلافة يوم وفاة أبي بكر بعهد منه سنة ١٣ هـ وتوفي عمر سنة ٢٣ هـ. أنظر: الزركلي الإعلام ج ٥ ص ٤٥ وراجع ابن حجر الإصابة في تمييز الصحابة ج ٦ ص ٢٩٥.

(٤) أبو بكر بن الأنباري: إيضاح الوقف والأبشاء في كتاب الله ج ١ ص ١٦ بتحقيق محي الدين رمضان. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٧٥.

(٥) هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب أبو موسى من بني الأشعر من قحطان صحابي من الشجعان الفاتحين وأحد الحكمين اللذين رضى بهما على ومعاوية بعد حرب صفين ولد في زيد باليمن سنة ٢١ قبل الهجرة وقدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم وهاجر إلى أرض الحبشة ثم استعمله الرسول على زيد وعدن وولاه عمر البصرة سنة ١٧ هـ وأقره عثمان عليها ثم عزله فانتقل إلى الكوفة وتوفي سنة ٤٤ هـ.

راجع: الزركلي: الإعلام ج ٤ ص ١١٤ وكذلك ابن حجر الإصابة ج ٤ ص ٢١١ وابن عبد البر الاستيعاب في معرفة الأصحاب ج ٢ ص ٦٧.

(٦) حسن حفظي: شرح الأجرومية ص ٥ مكتبة المتنبي بدون تاريخ.

وقال ابن مسعود^(١): (جَوَّدُوا الْقُرْآنَ، وزينوه بالأصوات، وأعربوه فإنه عربي، والله يحب أن يعرب)^(٢).

ومعنى إعراب القرآن فيما سبق أى (بيان ما فيه من غرائب اللغة، وبدائع الإعراب على ما نطقت به العرب)^(٣).

وقد ورد عن مجاهد^(٤) - رضى الله عنه - أيضاً قال: (لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم فى كتاب الله - عز وجل - إذا لم يكن عالماً بلغات العرب)^(٥).

وكذلك الإمام الشافعى^(٦) - رضى الله عنه - يقول: (يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده فى أداء فرضه)^(٧).

وبناءً على هذه الإشارات السابقة التى تؤكد أهمية اللغة العربية: وجدنا أصحاب كل علم من العلوم يشترطون إتقان اللغة قبل الخوض فى مسائل علمهم، ذلك أن (علم

(١) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلى أبو عبد الرحمن صحابى من اكابرهم فضلاً وعقلاً وقرّباً من رسول الله ﷺ ومن السابقين للإسلام وأول من جهر بالقرآن فى مكة ولى بعد وفاة النبى بيت مال الكوفة ثم قدم المدينة فى خلافة عثمان فتوفى فيها سنة ٣٢ هـ عن نحو ستين عاماً.
أنظر: الأعلام ج ٤ ص ١٣٧: الاستيعاب ج ١ ص ٣٠٢ الاصابة ج ٤ ص ٢٣٣.

(٢) ابن الأنبارى: إيضاح الوقف والابتداء ج ١ ص ١٦.

(٣) فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين ج ٣ ص ١٩١ بتحقيق محمود عادل - دار النشر الإسلامية بدون تاريخ.

(٤) هو مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي مولى بنى مخزوم: تابعى مفسر من أهل مكة قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين أخذ التفسير عن ابن عباس وتنقل فى الأسفار واستقر بالكوفة ولد سنة ٢١ هـ ويقال أنه مات وهو ساجد سنة ١٠٤ هـ. أنظر الزركلى: الإعلام ج ٥ ص ٢٧٨.

(٥) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ج ١ ص ٢٩٢ بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مكتبة دار التراث بالقاهرة بدون تاريخ.

(٦) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف بن قصى ولد بالشام بغزة سنة ١٥٠ هـ وحمل إلى مكة وسكن بها وتردد بالحجاز والعراق وغيرهما ثم استوطن مصر وتوفى بها فى رجب سنة ٢٠٤ هـ: راجع ابن فرحون الدياج المذهب فى معرفة أعلام المذهب ج ١ ص ١٢٥ وأبى حاتم الرازى: الجرح والتعديل ج ٧ ص ٢٠١ والسيوطى طبقات الحفاظ ج ١ ص ٢٨ والسبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٢ ص ٥٥.

(٧) الشوكانى: إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول ج ٢ ص ١٦٧. دار الفكر سنة ١٩٩٩.

العربية والنحو آلة لجميع العلوم، لا يجد أحد منه بداً لتقييم به تلاوة كتاب الله ورواية كلام رسوله لكي لا يخرج به جهل الإعراب إلى إسقاط المعاني^(١).

فعند المفسرين: نجدهم يقررون أن أول العلوم التي يحتاجها المفسر هو علم اللغة، والسبب في ذلك أن (القرآن الكريم - أولاً وقبل كل شيء - نص لغوي جاء على لغة العرب، ومقتضيات التفكير والتعبير لديهم، ومن ثم كان تفسير القرآن منذ العهود الأولى يستمد حجتيه ومشروعيته من الاعتماد على اللغة)^(٢).

يقول السيوطي^(٣) عن العلوم التي يحتاجها المفسر: (أولها: علم اللغة لأن به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع)^(٤).

ويقول الآلوسي^(٥): إن مما يحتاجه المفسر علم اللغة مثل (معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو)^(٦).

وكذلك علم المعاني والبيان والبديع، ويعرف بالأول خواص تراكيب الكلام من

(١) الطوفى الحنبلي: الصعقة الغصبية على منكرى العربية ص ٢٤١ بتحقيق محمد خالد الفاضل الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ مكتبة البيكان بالرياض.

(٢) محمد المالكي: دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره ص ١٢٢ - منشورات وزارة الأوقاف المغربية سنة ١٤١٧ هـ.

(٣) هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيرى السيوطى جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب له نحو ٦٠٠ مؤلف منها الكتاب الكبير والرساله الصغيره نشأ فى القاهرة بيتاً ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس وخلا بنفسه فى روضة المقياس على النيل فألف أكثر كتبه وبقي على ذلك إلى أن توفى سنة ٩١١ هـ من مؤلفاته: الإتنان فى علوم القرآن. إسعاف المبطأ برجال الموطأ. بنية الوعاء - الاقتراح فى النحو - المزهر فى اللغة وأنواعها وغيرها. أنظر: الزركلى: الإعلام ج ٣ ص ٣٠١.

(٤) السيوطى: الإتنان فى علوم القرآن ج ٣ ص ٣٦ بتحقيق سعيد المنذوب - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ دار الفكر - لبنان.

(٥) هو محمود بن عبد الله الحسينى الآلوسى شهاب الدين أبو الثناء - مفسر محدث، أديب من المجلدين من أهل بغداد مولده بها سنة ١٢١٧ هـ كان سلفى الاعتقاد مجتهداً تقلد الأفتاء ببلده سنة ١٢٤٨ وعزل فانقطع وتوفى سنة ١٢٧٠ من كتبه روح المعانى فى التفسير - حاشية على شرح قطر الندى فى النحو وغيرهما. أنظر: الإعلام ج ١ ص ١٧٦ - ومعجم المؤلفين ج ١٢ ص ١٧٥. وهدية العارفين ج ٣ ص ٤٦٢.

(٦) الآلوسى: روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى ج ١ ص ٥. الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥ دار أحياء التراث العربى.

جهة إفادته المعنى، وبالثاني خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام^(١).

ومن هذه الأهمية الكبيرة للغة في علم التفسير نجد أن (التفاسير مشحونة بالروايات عن سيويه^(٢) والأخفش^(٣) والفراء^(٤) وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهار في مأخذ النصوص بأقاويلهم، والتشبيب بأهداب فسرهم وتأويلهم)^(٥).

فإذا كان للغة هذه الأهمية في التفسير، فقد ورد التنبيه والتحذير بالألا يتعرض أحد للتفسير إلا بعد تعمقه في اللغة، وقد مر بنا منذ قليل أن التابعي الجليل مجاهد بن جبر حرّم الاشتغال بالتفسير لمن لم يكن عالماً بلغات العرب^(٦).

وكذلك ورد عن الإمام مالك^(٧) - رضى الله عنه - أنه قال: (لا أوتى برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغات العرب إلا جعلته نكالا)^(٨).

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٥.

(٢) هو مرو بن عثمان بن قنبر إمام النحاة سيويه أبو بشر ويقال أبو الحسن مولى بنى الحارث بن كعب ولقب سيويه معناه رائحة التفاح ولد في إحدى قرى شيراز وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد ففاهه وصف كتابه المسمى كتاب سيويه في النحو ورحل إلى بغداد فناظر الكسائي فغلبه الكسائي. وفي المكان والسنة التي توفي فيها خلاف أرجحه أنه مات سنة ١٨٠ هـ بالأهواز أو بشيراز. راجع في ترجمته: السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ج ٢ ص ٢٢٩ والإعلام ج ٥ ص ٨١.

(٣) هو سعيد بن مسعدة اللجاشمي أبو الحسن البصري الفقيه النحوي المعروف بالأخفش الأوسط توفي سنة ٢٢١ هـ ومن تصانيفه كتاب الأوسط في النحو ومعاني القرآن والاشتقاق والمقاييس في النحو. راجع في ترجمته: هدية العارفين ج ١ ص ٤٣٣ والذهبي: سير أعلام النبلاء ج ٧ ص ١٨٨ والسيوطي بغية الوعاة ج ١ ص ٥٩٠.

(٤) هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي مولى بنى أسد أبو زكريا المعروف بالفراء أمير المؤمنين في النحو قيل فيه لولا الفراء ما كانت اللغة، ولد بالكوفة سنة ١٤٤ هـ وانتقل إلى بغداد وعهد إليه المأمون بتربية ابنه وكان مع تقدمه في اللغة فقيها متكلما عالماً بأيام العرب وأخبارها توفي سنة ٢٠٧ هـ. راجع الإعلام ج ٨ ص ١٤٥ وتاريخ بغداد ج ١٤ ص ١٠٦.

(٥) الزمخشري: المفصل في صناعة الأعراب ص ١٨. (٦) راجع: الزركشي: البرهان ج ١ ص ٢٩٢.

(٧) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي المدني أبو عبد الله أحد أئمة المذاهب المتبعة في العالم الإسلامي وإليه تنسب المالكية ولد بالمدينة سنة ٩٣ هـ وكان بعيداً عن الأمراء والملوك وتوفي بها سنة ١٧٩ هـ من تصانيفه الموطأ ورسالته إلى الرشيد. راجع في ترجمته: معجم المؤلفين ج ٨ ص ١٦٨ - سير أعلام النبلاء ج ٦ ص ١٥٩ وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٥٥.

(٨) البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٩٢.

وقال الآلوسی: (من لم يكن عالماً بلغات العرب لا يحل له التفسير)^(١).

المحدثون: لا يقل الاهتمام باللغة عند أهل الحديث عنه عند أهل التفسير، فاللغة شرط أساسي للنظر في الأحاديث المروية عن أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء سيدنا محمد ﷺ.

يقول ابن الأثير^(٢): إنه يلزم المهتم ببيان الأحاديث النبوية شيان: (أحدهما: معرفة الألفاظ، والثاني: معرفة المعاني، ولا شك أن معرفة الألفاظ مقدمة في الرتبة على معرفة المعاني لأنها الأصل في الخطاب وبها يحصل التفاهم، فإذا عُرِفَت ترتبت عليها المعاني عليها فكان الاهتمام ببيانها أولى)^(٣)، وما من شك أن معرفة الألفاظ والمعاني ميدانه علم اللغة، ولذلك قرر المحدثون أن الذي يتعرض للحديث النبوي بدون علم اللغة فإنه لا ينتفع بشيء منه فقالوا: (مثل صاحب الحديث الذي لا يعرف العربية كمثل الحمار عليه مخلاة لا علف فيها)^(٤).

بل كانوا يخافون على طالب علم الحديث الذي لم يتقن اللغة أن تزل قدمه في الهلاك، ويدخل في باب الكذب في الحديث، وفي ذلك يقول الأصمعي^(٥): (أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي ﷺ: «من

(١) الآلوسی: روح المعاني ج ١ ص ٥.

(٢) هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري أبو السعادات مجد الدين المحدث اللغوي الأصولي ولد في جزيرة ابن عمر سنة ٥٤٤ هـ وانتقل إلى الموصل فاتصل بصاحبها فكان من أخصائه ومرض بالقرص فشلت حركته ولازمه المرض حتى وفاته في إحدى قرى الموصل سنة ٦٠٦ هـ من تصانيفه: النهاية في غريب الأثر جامع الأصول في أحاديث الرسول - الأنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف وغيرها راجع: معجم المؤلفين ج ٨ ص ١٧٤ والأعلام ج ٥ ص ٢٧٢ وسير أعلام النبلاء ج ١٣ ص ١١٢.

(٣) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر ج ١ ص ٣ المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣١٨ هـ.

(٤) الطوفي الحنبلي: الصعقة الغضبية على منكرى العربية ص ٢٤٨.

(٥) هو عبد الملك بن قريب بن علي بن اصمع الباهلي أبو سعيد الأصمعي، راوية العرب واحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان نسبت إلى جده أصمع ومولده بالبصرة سنة ١٢٢ هـ ووفاته بها سنة ٢١٦ هـ قال الأخفش ما سمعنا بأحد أعلم بالشعر من الأصمعي وكان من أعلم الناس في نفه وكن من أهل السنة ولا يفتي إلا فيما أجمع عليه أهل اللغة. راجع: السيوطي بغية الوعاه ج ٢ ص ١١٢ والأعلام ج ٤ ص ١٦٢ ومعجم المؤلفين ج ٢ ص ١١٢.

كذب على معتمداً فليستبوا مقعده من النار»^(١)، لأنه لم يكن يلحن فمهما رويت عنه ولحنت فقد كذبت عليه^(٢).

الفقهاء: من المعلوم أن أدلة الأحكام الشرعية التي مجالها علم الفقه تقوم في أساسها على الكتاب والسنة، وهما عرييان كما تقدم، ولذلك (كان الاستدلال بهما متوقفاً على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها)^(٣).

ولذلك جعل علماء أصول الفقه من شروط المجتهد أن يكون عالماً بأسرار اللغة ففقرروا أنه (من شروط المجتهد أنه لا بد له من معرفة التصريف والنحو واللغة لأن الشريعة عربية ولا سبيل إلى فهمها إلا بفهم كلام العرب)^(٤).

وهذا الشرط محل إجماع بين كتب الفقه وأصوله التي قررت أن رتبة الاجتهاد، وأهلية النظر في الأحكام والأدلة الشرعية تستلزم اللغة العربية يقول السبكي: إن من شروط المجتهد (علم العربية نحواً وتصريفاً، فليعرف القدر الذي به يفهم كلام العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز به صريح الكلام وظاهره ومجمله ومبينه وحقيقته ومجازه وعامه وخاصة إلى غير ذلك)^(٥).

ويقول السمعاني: إن من شروط الاجتهاد (أن يكون عارفاً بلسان العرب من لغة وإعراب، لأن السمع في شرع الإسلام ورد بلسان العرب، لأنه مأخوذ من القرآن والسنة وهما واردان بلسان العرب)^(٦).

(١) هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز باب ما يكره من النياحة على الميت ١٢٢٩ باب إثم من كذب على النبي ﷺ ج ١ ص ٣٣ وأخرجه النسائي في سننه باب من تعلم ليقال فلان عالم ج ٣ ص ٤٥٨ وهذا الحديث من أكثر الأحاديث تواتراً حتى روى عن سبعة صحابياً منهم العشرة المبشرون بالجنة. راجع النووي: المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ ج ٢ حديث رقم ٢.

(٢) الخطابي: غريب الحديث ج ١ ص ٦٣ بتحقيق عبد الكريم العزباوي دار الفكر دمشق ١٤٠٨ هـ.

(٣) الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٢ ص ٤ عالم الكتب بدون تاريخ.

(٤) فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٢٩ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ مطبعة بولاق.

(٥) السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج ج ٣ ص ٢٥٥ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ هـ دار الكتب العلمية بيروت.

(٦) السمعاني: قواطع الأدلة ج ٢ ص ٣٠٤ بتحقيق محمد حسن الشافعي الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ دار الكتب العلمية بيروت.

قال تعالى: ﴿بَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٠٩] وقال عز من قائل: ﴿إِلَّا بَلْسَانَ قَوْمِهِ لَيِّنٍ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

إذن: من شروط من ينظر في الأدلة والأحكام أن يعرف من اللغة ما به يستطيع أن يفهم مراد الله ورسوله في خطابهما^(١).

أهمية اللغة في فهم العقيدة:

من أهم ما ينبغي للمتصدي لدراسة العقيدة أن يعرفه ويلم به إلماماً جيداً علم اللغة، ذلك أنه ما من مسألة من مسائل العقيدة إلا ويستدل عليها بآيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ، وهما كلام عربي، بل هما في أعلى درجات الفصاحة العربية، فلا بد لفهمهما على وجه عقدي صحيح أن يكون الناظر فيهما على دراية واسعة بعلوم اللغة.

فإذا كانت العلوم التي أشرنا إليها آنفاً تحتاج في فهمها إلى اتقان اللغة فكذلك الأمر هنا ف (علم العقيدة مرتبط باللغة وعلومها ارتباطاً وثيقاً قوياً، ذلك أن العقيدة الصحيحة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة وفهمهما بتأويل وبدون تأويل معتمد على معرفة اللغة العربية وعلومها المختلفة)^(٢).

ومن هنا وجدنا المتكلمين يبنهون على أهمية اللغة كشرط للنظر في نصوص الشرع، يقول إمام الحرمين^(٣): (ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة)^(٤).

(١) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه ص ١٢٧ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ دار الكتب العلمية. وراجع: عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص ٢٠٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة.

(٢) حسن حفظي: شرح الأجرومية ص ٥.

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني النيسابوري إمام الحرمين أبو المعالي شيخ الإسلام المجد المدقق النظار الأصولي المتكلم الأديب زينة المحققين وأمام الأئمة على الإطلاق. ولد في جوين من نواحي يئابور ورحل إلى بغداد فمكة حيث جاور أربع سنين وذهب إلى المدينة فأقضى ومدرس ثم عاد إلى يئابور وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية وكان يحضر دروسه فيها أكابر العلماء. وهو أعلم التأخرين من أصحاب الشافعي.

له من المصنفات: غياث الأمم - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية - البرهان في أصول الفقه، توفي سنة ٤٧٨ هـ.

راجع في ترجمته ابن السبكي: طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٠٢ والإعلام للزركلي ج ٤ ص ١٦٠ وهدية العارفين ج ٢ ص ١٩٥.

(٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه ج ١ ص ٤٣ بتحقيق عبد العظيم الديب الطبعة الرابعة دار الوفاء بالمنصورة.

بل إن من المتكلمين من يذهب في الاهتمام باللغة إلى أبعد من ذلك فيجعل تعلمها يختلف علومها واجبا .

يقول الفخر الرازي^(١) : (لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار ، وهما إردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم ، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب)^(٢) .
وتتجلى أهمية اللغة في دراسة العقيدة فيما يلي : -

أولاً: اللغة أصل الاستدلال بالنصوص في العقيدة:

فإذا كان العلماء ينهون دائماً على أهمية اللغة في فهم النصوص ، ويعدون ذلك من شروط الاستنباط كما يقول الزمخشري (وأما استنباط المعاني على قوانين اللغة فمما يُعد فضلاً وكمالاً)^(٣) ، فإن المتكلمين أيضاً لم يغفلوا هذه الأهمية في جانب الاستدلال ، فيقرر الفخر الرازي (أن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل في الاستدلال بالنصوص)^(٤) .

وكذلك حجة الإسلام الغزالي^(٥) أشار إلى أن أحد العلوم التي بها يُعرف طريق استثمار الأحكام من أدلتها هو علم اللغة .

(١) هو محمد بن عمر بن الحسين التميمي البكري فخر الدين الرازي بن خطيب الري إمام المتكلمين ولد سنة ٥٤٤ واشتغل على والده الشيخ ضياء الدين وهو أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل . من تصنيفه: مفاتيح الغيب، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - معالم أصول الدين - المحصول في علم الأصول وغيرها. توفي سنة ٦٠٦ هـ راجع في ترجمته: ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ج ٨ ص ٤٦ ابن قاضي شهبة طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٦١ البداية والنهاية ج ١٣ ص ٥٥ .

(٢) الرازي: المحصول في علم الأصول ج ١ ص ٢٧٥ بتحقيق د. جابر فياض العلواني منشورات جامعة الإمام بالرياض سنة ١٣٩٩ هـ. وهذا النص للرازي تناقله العلماء للدلالة على أهمية اللغة بل وجوبها في فهم النصوص، يقول ابن تيمية (أن معرفة اللغة من الدين ومعرفة فرض واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) راجع ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ص ٢٠٧. وكذلك نقل السيوطي هذا النص بهذه الألفاظ راجع له الاقتراح ص ١٣٥ دار المعرفة الجامعية سنة ٢٠٠٦ .

(٣) الزمخشري الكشف ج ١ ص ١٥ .

(٤) الرازي: المحصول ج ١ ص ٢٨٩ .

(٥) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد حجة الإسلام، حكيم - متكلم - فقيه أصولي صوفي مشارك في أنواع العلوم له نحو مائتي مصنف منها: المستصفى من علم الأصول - فيصل =

فيقول: (والثاني^(١)): معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وهذا يخص فائدة الكتاب والسنة^(٢)).

وكذلك أشار الآمدي^(٣) إلى نفس هذه الأهمية للغة في معرفة دلالات الألفاظ فقال: (وأما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية^(٤)).

فمن أراد أن يستدل بالأدلة في أى علم من العلوم ومنها علم العقيدة فعليه إتقان اللغة التي من خلالها يتيسر له هذا الاستدلال كما صرح بذلك المتكلمون.

ثانيًا: إتقان اللغة يساعد على الدفاع عن العقيدة:

فإذا كان من أهداف علم الكلام الدفاع عن العقيدة فإن ذلك لا يتيسر للمتكلم إلا إذا كان على قدر كبير من إتقان اللغة والإلمام بعلومها حتى يتمكن من عرض حجته بصورة مقنعة، ولولا ذلك ما فهم كلامه خاصة في معرض المناظرة والدفاع عن العقيدة.

= التفرقة - معيار العلم - ميزان العمل وله كتب بالفارسية ولد سنة ٤٥٠ وتوفي سنة ٥٠٥ هـ ويقال في لقبه الغزالي بالتشديد نسبة إلى صناعة والده صانع الغزل أو الغزالي بالتخفيف نسبة إلى غزالة من قرى طوس. راجع في ترجمته طبقات الشافعية ج ١ ص ٢٦٦ الإعلام ج ٧ ص ٢٢ هديه الارفين ج ٣ ص ٨٧.

(١) والأمر الأول الذي أشار إليه الغزالي قبل هذا هو: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها نصير البراهين والأدلة متبعة).

(٢) الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج ٢ ص ٣٩٢ بتحقيق سليمان الأشقر - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ مؤسسة الرسالة بيروت.

(٣) هو علي بن محمد بن سالم سيف الدين الآمدي أحد أذكياء العالم أصله من ديار بكر ولد سنة ٥٥١ هـ وتعلم في بغداد والشام وانتقل إلى القاهرة فدرس فيها واشتهر وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى نساد العقيدة فخرج إلى حماء ومنها إلى دمشق فتوفي بها سنة ٦٣١ هـ. له نحو عشرين مصنفًا منها الأحكام في أصول الأحكام وغاية المرام وأبكار الأفكار.

قال عنه العز بن عبد السلام: لو ورد على الإسلام مترنق يشكك ما تعين لمناظرته غير الآمدي لاجتماع أهلية ذلك فيه.

راجع في ترجمته: طبقات الشافعية ج ٨ ص ١٧٧. والأعلام ج ٤ ص ٣٣٢.

(٤) الآمدي الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٩ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ دار الكتب العلمية - بيروت.

يقول الشيخ عبد القاهر الجرجاني^(١) (فإن المتكلم إذا تكلم فإنما اهتمامه بنقل ما في ضميره إلى ذهن سامعه، فهو محتاج قبل كل شيء إلى معرفة اللغة التي يريد أن يخاطب بها من مفرداتها وكيفية تركيبها، فإذا لم يعلم ذلك لم يكد كلامه يفهم وهذه المعرفة تحصل له من علم اللغة والنحو والصرف، فإذا تعلم اللغة والنحو والصرف فإنما يستطيع أن يعبر عن حاصل المراد وأصل المعنى)^(٢).

وهذا الكلام السابق من شيخ البلاغيين صادق على كل علم من العلوم لكنه أصدق ما يكون على علم العقيدة، وألزم ما يكون للمتكلم الذي يحمل لواء عرض العقيدة والدفاع عنها.

فلا يكفي أن تكون لدى المتكلم حجة قوية ودليل واضح، بل لابد أيضاً من إلباس تلك الحجة وهذا الدليل ثوباً لغوياً وبلاغياً مؤثراً، ذلك أنه (ليست الحجة التي يمتلكها المناظر وحدها كافية في معارك الجدل إذا لم يعرضها في أسلوب مؤثر يبهز السامع ويستولي على قلبه ولبه، وتلك إحدى مهمات البلاغة وهي أنها عنصر من عناصر الاقتناع وجذب ذهن السامع)^(٣).

فلا غرور بعد ذلك أن نجد اهتمام المتكلمين بعلم اللغة عموماً وبالبلاغة خصوصاً اهتماماً كبيراً.

ثالثاً: عدم إتقان اللغة يؤدي إلى الخطأ في فهم العقيدة:

لأن غير المتمكن من اللغة وعلومها لن يستطيع التعرف على المعنى الصحيح لنصوص الكتاب والسنة اللذين يستمد منهما علم العقيدة، ولا يعرف كيفية الاستدلال بهذه النصوص، بل ربما فهمها على وجه غير صحيح يجره إلى خطأ في العقيدة.

ولذلك حرص العلماء على بيان خطورة الجهل باللغة الذي يؤدي إلى الخطأ والزيغ والضلال.

(١) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني أبو بكر واضح أصول البلاغة النحوي المتكلم على مذهب الأشعرى الفقيه على مذهب الشافعي من كتبه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز وغيرهما توفي سنة ٤٧١ هـ. راجع في ترجمته: الأعلام للزركلي ج ٤ ص ٤٨ ج ٥ ص ٩٢. طبقات الشافعية ج ٥ ص ٩٢.

(٢) الجرجاني: الموجز في علوم البلاغة ص ٣.

(٣) د. وليد قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ص ٣١ دار الثقافة بالدوحة بدون تاريخ.

يقول ابن فارس^(١): (إن الناظر في القرآن والسنة إذا لم يعلم بتوسع العرب في مخاطباتها لعيّ بكثير من علم محكم الكتاب والسنة)^(٢) وهذا يؤدى به إلى الغلط (فمن قصر علمه في اللغة وغرولط غلط)^(٣).

ومن هنا تظهر قيمة اللغة في فهم النصوص، وخطورة الجهل بها، فاللغة العربية (تدل على المراد بالنصوص القرآنية المنزلة باللسان العربي والأحاديث النبوية والآثار السلفية المحتج بها في كل مضيق الواردة على لسان الصدر الأول الذين هم حملة الشريعة ونقله الدين على التحقيق، فلا سبيل إلى انتهاج هذه المسالك إلا بخوض غمرة علم اللغة العلى المقدار.

فمن سره أن يقذف به في دار البوار النار فليتكلم قبل اتقانه على شئ من الآثار والأخبار^(٤).

وكفى بهذه الفقرة الأخيرة من النص السابق تحذيراً من التعرض للنصوص قبل إتقان اللغة.

وقد نبه الأزهري^(٥) إلى قيمة اللغة في الفهم، وأن عدم اتقانها يؤدى إلى الزيغ والضلال.

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي أبو الحسين اللغوى المالكي الهمداني كان نحويًا على طريقة الكوفيين من مصنفاته: اختلاف النحاة تمام الفصيح في اللغة - فقه اللغة - الصحاحي في فقه اللغة - معجم مقاييس اللغة راجع في ترجمته: السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاه ج ١ ص ٣٥٢ وهدية العارفين ج ١ ص ٧٨ وطبقات الأدباء ج ١ ص ٥٣٣.

(٢) ابن فارس: الصحاحي في فقه اللغة ص ١.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ١ ص ٢٣ بتحقيق عبد السلام هارون دار الفكر سنة ١٩٧٩.

(٤) حاشية المناوى على القاموس المحيط للفيروز آبادي ج ١ ص ٨.

(٥) هو محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة من نوح الأزهري الهروي وُلد بهراة سنة ٢٨٢ هـ فتعلم فيها على استاذة المنذرى وجمع من شيوخه الهرويين ثم ارتحل إلى بغداد لطلب العلم فأخذ عن ابن الأنباري ونفطويه والزجاج وغيرهم ثم خرج منها لقضاء فريضة الحج سنة ٣١١ هـ فوقع أسيراً لدى القرامطة فعاش أسيراً في بادية البحرين دهرًا طويلًا استفاد فيه من عرب البادية الفاظًا نوادر وأخبارًا ضمَّنها التهذيب ثم رجع إلى بغداد ومنها إلى هراة فألف فيها كتابه المشهور: تهذيب اللغة وتوفى بها سنة ٣٧٠ هـ راجع في ترجمته وفيات الأعيان ج ٣ ص ٤٨٥ وبغية الوعاة ج ١ ص ١٩ والوفاء بالوفيات ج ٢ ص ٤٥ ومعجم الأدباء ج ٥ ص ٣٢٢١.

فبعد أن نبه الأزهرى إلى أننا محتاجون إلى معرفة لغات العرب واختلافها، والتبحر فيها، والاجتهاد فى تعلم اللغة العربية الصحيحة التى بها نزل الكتاب وورد البيان^(١).

نجدّه يبين فائدة العلم باللغة وهى نفى الشكوك التى يقع فيها من لم يتقن اللغة فيقول (فعلينا أن نجتهد فى تعلم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثم السنن المبينة لجمال التنزيل، الموضحة للتأويل لتتفى عنا الشبه الداخلة على كثير من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رؤوس ذوى الأهواء والبدع)^(٢) الذين تأولوا آرائهم المدخولة فأخطأوا، وتكلموا فى كتاب الله عز وجل بلكنتهم الأعجمية دون معرفة ثاقبة فضلوا وأضلوا)^(٣).

فالجهل باللغة أو عدم إتقانها يؤدى إلى الشكوك والشبهات ولذلك فقد (زاغ كثير ممن زاغ عن العقيدة الصحيحة بسبب عدم الفهم الصحيح للغة العربية، أو بسبب التأويل المنحرف عن القصد الحقيقى الصحيح فزاغوا وأزاغوا)^(٤).

وكما قرر الأزهرى من قبل أن عدم إتقان لغة العرب يؤدى إلى الزيغ والإلحاد نجد الأصمعى أيضاً يؤكد أن الجهل باللغة يؤدى إلى الزندقة وذلك فى النص الذى يورده عنه السيوطى فى المزهرة فيقول: (قال الأصمعى: تزندق هؤلاء القوم لجهلهم باللغة العربية، ولو كانوا مطلعين على خفايا اللغة لفهموا حقيقة القرآن والحديث، ولما اعتراهم الشك فى الدين)^(٥).

(١) الأزهرى: تهذيب اللغة ج ١ ص ٥ بتحقيق محمد عوض الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ دار أحياء التراث العربى.

(٢) وقد نبه الشاطبى إلى أن من مآخذ أهل البدع: تخرصهم على الكلام فى كتاب الله والسنة مع العزو عن علم العربية الذى به يفهم عن الله ورسوله فيفتاتون على الشريعة بما فهموا ويدنّون به ويخالفون الراسخين فى العلم. راجع الشاطبى الاعتصام ج ٢ ص ٣٧. ويقول صاحب المصباح المنير: ولخفاء الفرق فى مواضع من كلام العرب انتحل أهل البدع مذاهب لجهلهم بالعربية: راجع: الفيومى: المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير ج ٢ ص ٦٦٥ المكتبة العلمية بيروت بدون تاريخ.

(٣) الأزهرى: تهذيب اللغة ج ١ ص ٥.

(٤) شرح الأجرمية ص ٥.

(٥) السيوطى: المزهرة فى علوم اللغة وأنواعها ج ٢ ص ٢١٧ تحقيق فؤاد على منصور الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨ دار الكتب العلمية بيروت.

ومن الأمثلة المشهورة التى تؤكد خطورة الجهل باللغة على مسائل العقيدة ما يذكره ياقوت الحموى^(١) فيقول: (روى أن أبا عمر بن العلاء^(٢) كان يقول: لعلم العربية هو الدين بعينه، فبلغ ذلك عبد الله بن المبارك^(٣) فقال: صدق، لأنى رأيت النصرارى قد عبدوا المسيح لجهلهم بذلك، قال الله: انا ولدتك من مريم وأنت نبى فحسبوه يقول أنا ولدتك من مريم وأنت نبى، فبتخفيف اللام وتقديم الباء وتعويض الضمه بالفتح كفروا^(٤)، ومن هذا المثال يتبين لنا أن (عامه الخطأ فى الدين أنما يأتى من قلة الفهم لألفاظ اللغة، ولنصوص الكتاب والسنة)^(٥).

وأنه يجب على الناظر فى نصوص الكتاب والسنة أن يكون تام المعرفة بمعانى الألفاظ والتراكيب حتى لا يزيغ عن الفهم الصحيح.

ف (كلما كانت معرفة المسلم بألفاظ الكتاب والسنة تامة كلما كان فهمه لمراد الكتاب

(١) هو ياقوت بن عبد الله الرومى الحموى أبو عبد الله شهاب الدين مؤرخ ثقة من أئمة الجغرافيين ومن العلماء باللغة والأدب أصله من الروم، أسر من بلاده صغيراً واشتراه تاجر ببغداد ورياه وعلمه ثم اعتقه سنة ٥٩٦ واشتغل بنسخ الكتب ولد سنة ٥٧٤ وتوفى سنة ٦٢٦ ومن مصنفاته: معجم البلدان - ارشاد الارب ويعرف بمعجم الأدباء. راجع فى ترجمته: الإعلام ج ٨ ص ١٣١ ومعجم المؤلفين ج ١٣ ص ١٧٨.

(٢) هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عريان التميمى المازنى البصرى النحوى المقرئ أحد القراء السبعة المشهورين كان أمام أهل البصرة فى النحو والقراءات واللغة أخذ عن جماعة من التابعين وقرأ القرآن على سعيد بن جبير ومجاهد وتوفى سنة ١٥٤ هـ فى خلافة أبى جعفر المنصور. راجع فى ترجمته: بنية الوعاء ج ٢ ص ٢٣١ ومعجم الأدباء ج ٣ ص ٣٤٥ وسير أعلام النبلاء ج ٦ ص ٤٠٧.

(٣) هو عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلى بالولاء التميمى المروزى أبو عبد الرحمن الحافظ شيخ الإسلام المجاهد الناجر صاحب التصانيف والرحلات وجمع الفقه والحديث والرحلات ولد سنة ١١٨ هـ وكان من سكان خراسان ومات بهيت على الفرات منصرفاً من عزو الروم له كتاب فى الجهاد وهو أول من صنف فيه والرقائق والزهد - البر والصلة أنظر فى ترجمته: الأعلام ج ٤ ص ١١٥ ومعجم المؤلفين ج ٦ ص ١٠٦ وفيات الأعيان ج ٣ ص ٢٢٨.

(٤) ياقوت الحموى: معجم الأدباء ج ١ ص ٣٢ دار الكتب العلمية سنة ١٩٩١ وقد ذكر الخطايب نفس هذه الرواية إلا أنه نسبها إلى أبى عثمان المازنى وهو يأمر أحد تلامذته بتعلم النحو خشية أن يقع فى خطر عدم الفهم للنصوص. راجع الخطايب: شأن الدعاء ص ١٩ تحقيق أحمد يوسف الرقاق الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ دار المأمون للتراث بدمشق.

(٥) د. سعيد رسلان: فضل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين ص ٤٩ - الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٥. مكتبة البلاغ بالمنوفية.

والسنة تامةً، وإلا كان فيه من الزيغ عن الكتاب والسنة بقدر ما صرف ألفاظهما إليه من عاداته وإصطلاحه^(١).

وهكذا: يمكننا القول: إن الناظر في الكتاب والسنة عمومًا والمتصدى لدراسة العقيدة خصوصًا يجب عليه أن يتقن اللغة العربية أولًا حتى يتمكن من الفهم الصحيح للآيات القرآنية والأخبار النبوية، ويتمكن من الاستدلال بهما استدلالًا صحيحًا في تقوية حجته في الدفاع عن العقيدة، وحتى لا تنزل قدمه في البدع والأهواء، أو يجره الجهل باللغة إلى الزندقة والإلحاد.

وفي النهاية لا بد أن نقرر أنه: (يجب أن تعطى اللغة العربية من العناية ما تستحق، فهي شرط أساسى ومفتاح ضرورى لفتح أبواب الشريعة، إذ بدون معرفتها تلتبس الوجوه وتلتوى السبل، لأن القرآن نزل بلسان عربى ميين)^(٢).

وما أصدق قول الزمخشري عن العلماء وحاجتهم الماسه إلى اللغة فى كل علم (فهم متلبسون بالعربية أينما سلكوا، غير متفكين عنها أينما وجهوا، كلّ عليها حيثما ساروا)^(٣).



(١) نفس المرجع ص ٥١.

(٢) الشيخ عبد الله بن بيه: أمالى الدلالات ومجالى الاختلافات ص ١٣ - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩ م - دار ابن حزم.

(٣) الزمخشري: المفصل فى صنعة الإعراب ص ١٨.

المبحث الثانى:

خصائص المنهج اللغوى عند المتكلمين

هذا المنهج اللغوى الذى يتبعه المتكلم وهو يتناول المسائل العقدية يجب أن تتوافر فيه بعض الخصائص التى تحكم استعمال المتكلم للغة فى فهم النصوص .

فإذا روعيت هذه الخصائص وأخذها المتكلم فى اعتباره أثناء بحثه فى المسائل العقدية كان عمله مقبولا، وإذا حاد عنها يُرد كلامه، بل يعتبر عمله تلاعبا بالغة والنصوص معاً .

وأهم هذه الخصائص ما يلى:

أولاً: أن تكون اللغة التى يعتمد عليها المتكلم مأخوذة عن الأثبات والثقات من اللغويين

ونقصد بهذا: أن يعتمد المتكلم فى استعماله للغة فى فهم العقيدة على الكتب والآراء اللغوية المشهود لأصحابها بالعدالة الذين راعوا التثبت والاحتياط فى نقلهم للغة، وأن يتجنب الاعتماد على غير ذلك .

والواقع أن اللغويين أنفسهم قد راعوا فيمن ينقلون عنه اللغة أن يكون من أهل الضبط والعدالة والثقة يقول ابن فارس: (وتؤخذ اللغة سماعاً من الرواة الثقات ذوى الصدق والأمانة ويتقى المظنون)^(١) .

ويشدد ابن فارس على من ينقل اللغة أن يراعى هذه الشروط فيقول: (فليتحرراً أخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة)^(٢) .

وهذا هو أحد أشهر اللغويين - وهو الأزهرى - يذكر طريقته التى جمع عليها واحداً من أهم كتب اللغة - وهو التهذيب - وقد تحرى فيها النقل من أهل الصدق والعدالة وأما من سواهم فلم يعتمد على أقوالهم فى كتابه .

(١) ابن فارس: الصحاح فى فقه اللغة: ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠ .

يقول الأزهري: (هذا آخر كتابي الذي سميت تهذيب اللغة، وقد حرصت ألا أودعه من كلام العرب إلا ما صح لي سماعاً من إعرابي فصيح، أو محفوظاً لإمام ثقة حسن الضبط مأموناً على ما أدى)^(١).

ويبدو أن هذا التحري عمن يؤخذ عنه اللغة كان دأب اللغويين جميعاً، وهذا ما يؤكدّه السيوطي بقوله: (إن أهل اللغة والأخبار لم يهملوا البحث عن أحوال اللغات ورواتها جرحاً وتعديلاً، بل فحصوا عن ذلك وبينوه)^(٢).

فإذا كان من تُنقل عنه اللغة موصوفاً بالأوصاف السابقة يُقبل النقل عنه، وأما إذا لم تتوافر فيه هذه الشروط لا يقبل كلامه، ولا يصح نقل اللغة عنه، وإلى هذا يشير ابن الأنباري^(٣) بقوله: (المجهول الذي لم يعرف ناقله غير مقبول، لأن الجهل بالناقل يوجب الجهل بالعدالة)^(٤) ويقول أيضاً: (إذا كان ناقل اللغة فاسقاً لم يقبل نقله)^(٥).

وبناءً على هذا وجدنا من اللغويين من يترك كثيراً من الأقوال ولا يعتمد عليها لأنه لم يتأكد من صحتها، ولم يستثب من أحوال رواتها.

يقول الأزهري: (ولم أذهب أنا فيما ألّفت وجمعت في كتابي هذا - يقصد تهذيب اللغة - مذهب من تصدى للتأليف فجمع ما جمع من كتب لم يحكم معرفتها، ولم يسمعها ممن أتقنها، وحمله الجهل وقلة المعرفة على ما لم يحصله وإكمال ما لم يكمله حتى افضى به الحال إلى أن صحف فأكثر وغير فأخطأ)^(٦).

(١) الأزهري: تهذيب اللغة ج ١٥ ص ٤٩٧.

(٢) السيوطي: المزهري في علوم اللغة وأنواعها ج ١ ص ١٠٩.

(٣) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار أبو بكر الأنباري: من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة ومن أكثر الناس حفظاً للشعر والأخبار كان يحفظ ثلثمائة ألف شاهد في القرآن ولد في الأنبار في الفرات سنة ٢٧١ هـ وتوفي ببغداد سنة ٣٢٨ هـ وكان يختلف إلى أولاد الخليفة الراضي بالله يعلمهم من كتبه: الزاهر في اللغة وإيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله وعجائب علوم القرآن وأجل كتبه غريب الحديث. راجع في ترجمته: الأعلام ج ٦ ص ٣٣٤ وتاريخ بغداد ج ٣ ص ١٨١ وبغية الوعاة ج ١ ص ٣٨٠.

(٤) المزهري في علوم اللغة ج ١ ص ١٠٧.

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٠٧.

(٦) تهذيب اللغة ج ١٥ ص ٤٩٧.

والواضح من هذا التشدد في الشروط التي يجب أن تتوافر في من تُنقل عنه اللغة كانت الغاية من ورائه الحفاظ على اللسان العربي الذي هو لغة القرآن والسنة، فإن من لم تتوافر فيه الشروط التي اشترطها اللغويون ربما يفضى به الحال إلى أمر خطير عظيم من (الجنائية على اللغة، وإزالة لغات العرب عن صيغة الستتها، وإدخال فيها ما ليس منها)^(١).

ومما يذكر هنا من حرص اللغريين على تلقي اللغة العربية من مصادرها الأصلية الآمنة من التحريف والتأثر بغيرها أن الأوائل من اللغريين كانوا لا يعتمدون في أخذهم اللغة إلا على أهل البادية الذين كانوا يقدون إلى الحضر، أو أن يذهب اللغريون أنفسهم إلى البادية ليتعلموا اللغة من أهلها.

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن البدوي - كما يذكر أستاذنا الدكتور عبد الله الشاذلي - (ما زال على فطرته بعيداً عن التقليد والتأثر)^(٢).

بل إن ابن النديم^(٣) أفرد في الفهرست باباً مستقلاً بعنوان (أسماء فصحاء العرب المشهورين الذين سمع منهم العلماء وأخذوا عنهم - يقصد اللغة)^(٤).

معنى ذلك أن (اعتماد أوائل علماء العربية في دراستهم لقواعد اللغة من نحو وصرف واستشهاد بشواهد كان على العرب أي أهل الوب من أبناء البادية من الإعراب المعروفين بصدق لسانهم وبصحة أعرابيتهم وبعدم تأثر ألسنتهم بألسنة أهل الحواضر، وكان علماء اللغة إذا اختلفوا في شيء من اللغة من ألفاظ أو قواعد حكموا أهل البادية فيما شجر بينهم من خلاف، فأخذوا منهم علماً كثيراً باللغة وبالشعر وبالغريب وبكل ما يتصل بالعربية من أسباب حتى جمعوا ما جمعوا من تراث هذه اللغة في بطون الكتب)^(٥).

(١) تهذيب اللغة ج ١٥ ص ٤٩٧.

(٢) أستاذنا الدكتور عبد الله الشاذلي: الحكمة العربية في أصالتها الفطرية ص ١٢ - الطبعة الأولى سنة

١٩٨٢ - مؤسسة سعيد للطباعة بطنطا.

(٣) هو محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحاق أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم صاحب كتاب الفهرست من أقدم كتب التراجم وأفضلها وهو بغدادى يُظن أنه وراقاً يبيع الكتب وكان معتزلاً متشيعاً توفي سنة ٤٣٨ هـ راجع الأعلام ج ٦ ص ٢٩.

(٤) ابن النديم: الفهرست ج ١ ص ٦٥ - دار المعرفة - بيروت سنة ١٩٧٨.

(٥) د. جواد على: الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٧ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ - الطبعة الرابعة سنة

٢٠٠١ - دار الساقي.

نظرة المتكلمين إلى مأخذ اللغات وطريق معرفتها:

إذا نظرنا إلى هذه الخصيصة المنهجية عند المتكلمين وجدنا أنهم يحرصون - كاللغويين - على بيان الطريق الذي تعرف منه اللغة، فينبهون - جميعاً - إلى مأخذ اللغات، وطرق معرفتها، بل ويعنونون بذلك في كتبهم خاصة الأصولية منها.

يقول الرازي وهو يوجب البحث عن أحوال نقلة اللغة: أن من (الواجب على اللغويين أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم)^(١).

ويرى المتكلمون أن أكثر اللغة منقول إلينا بالتواتر وما سوى ذلك فهو قليل ومع ذلك فهو أيضاً منقول إلينا بنقل الآحاد الموثوق بهم وبعدها يتم وتمكنهم في علم العربية.

يقول الرازي: (طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال، وإما النقل المتواتر أو الآحاد وهو صحيح، وإما ما يتركب عنهما، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر)^(٢).

ويقول البيضاوي: (وطريق معرفتها - يقصد اللغة - النقل المتواتر، أو الآحاد، أو استنباط العقل من النقل)^(٣).

وزيد سيف الدين الآمدي الأمر وضوحاً حين يقسم اللغة من حيث طريق إدراكنا لها هذا التقسيم التالي:

يقول الآمدي: (وأما طرق معرفتها لنا فأعلم أن ما كان منها معلوماً لا يُشكك فيه - مع التشكيك - كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرًا والعرض عرضاً ونحوه من الأسماء فنعلم أن مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع، وما لم يكن معلوماً لنا ولا تواتر فيه فطريق تحصيل الظن به إنما هو إخبار الآحاد ولعل الأكثر هو الأول)^(٤).

ويقول الشوكاني: (والحق أن أكثر اللغة منقول إلينا بطريق التواتر) ويقول: (إن

(١) الرازي: المحصول ج ١ ص ٥٨.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ج ١ ص ٣٩ - ٤٠.

(٣) البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول ج ٢ ص ٢٨ - عالم الكتب بدون تاريخ.

(٤) الآمدي: الإحكام ج ١ ص ٤٧.

الأئمة المشتغلين بنقل اللغة عدد لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في كل عصر من العصور، وهذا معلوم لمن له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب^(١).

وهذا التواتر الوارد في نصوص المتكلمين السابقة لا يشترط فيه توافر عدد معين، بل يكفي فيه غلبة الظن أن الذين نقلت عنهم اللغة لم يتواطئوا على الكذب فيما نقلوه ذلك أن (العدد المعين في التواتر غير شرط في التواتر، بل المدار - على ما هو الحق - على كون الرواة بلغوا أعداداً يقطع العقل بعدم تواطئهم على الكذب وهذا ثابت في اللغات المشهورة بالتواتر التي لا تقبل التشكك كالسما والارض والحر والبرد ولفظ الله علماً على الذات الأقدس، وما عدا ذلك فهو آحاد رويه بالعننة عن الأدباء الباحثين عن اللغات المدونين لها، وما ثبت بالآحاد يثبت به الظن وهو كاف)^(٢).

ويرى المتكلمون أنه يمكن الاكتفاء في نقل اللغات ومعرفتها بالواحد من علماء العربية المشهود لهم بالصدق والثقة، وهذا ما يقرره الأمدى حين يقول: (ولهذا كان العلماء في كل عصر إلى زماننا هذا يكتفون في إثبات الأحكام الشرعية المستندة إلى الألفاظ اللغوية بنقل الآحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالأصمعي والخليل^(٣) وأبي عبيدة^(٤) وأمثالهم)^(٥).

فالمتكلمون - إذن - ينظرون إلى اللغة الواردة إلينا باعتبارين:

أحدهما: الألفاظ المتداولة المشهورة التي لا يتشكك فيها، فهذه طريق معرفتها التواتر وهي الكثيرة في اللغة.

(١) الشوكاني: أرشاد الفحول ج ١ ص ١٠٧

(٢) الشيخ بخت المطيعي: سلم الوصول لشرح منهاج الأصول ج ٢ ص ٢٩ - عالم الكتب بدون تاريخ.

(٣) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن نعيم الفراهيدي الأزدي الهمداني أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب واضع علم العروض وهو أستاذ سيويه النحوي ولد في البصرة سنة ١٠٠ هـ ومات بها سنة ١٧٠ هـ وعاش فقيراً صابراً. له من المؤلفات: كتاب العين ومعاني الحروف وجملات آلات العرب وكتاب العروض وغيرها.

(٤) هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء البصري أبو عبيدة أديب لغوي عالم بالشعر والغريب والأخبار والنسب ولد بالبصرة سنة ١١٠ هـ وتوفي بها سنة ٢٠٩ هـ من تصانيفه: معاني القرآن ونقائض جرير والفرزدق. راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ج ٧ ص ٤٨ وبغية الوعاة ج ٢ ص ٢٩٤ والأعلام ج ٧ ص ٢٧٢.

(٥) الأمدى: الإحكام ج ١ ص ٧٤.

والثاني: الألفاظ الغريبة التي ليست محل اتفاق بين أهل اللغة، فهذه طريق معرفتنا لها هو الآحاد وهي الأقل في اللغة وقد ذكر الرازي هذا التقسيم ووضحه حين قال (إن اللغة والنحو على قسمين: أحدهما: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنّها في الأزمنة الماضية كانت موضوعاً لهذه المعاني فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظتي السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول ﷺ في هذين المسميين. وثانيهما: الألفاظ الغريبة والطريق إلى معرفتها الآحاد.

فأكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرم قامت الحجة به. وأما القسم الثاني فقليل جداً، وما كان كذلك فإننا لا نتمسك به في المسائل القطعية، ونتمسك به في الظنيات ونثبت وجوب العمل بالظن بالإجماع^(١).

ومن الأمثلة التي تدل على أن المعنى اللغوي إذا كان غير مشهور ولا متواتر فإنه يُرد ما يلي: أثبت المعتزلة لله تعالى صفتي السمع والبصر ولكنهم فرقوا بين السميع والسامع والبصير والمبصر ورأوا أن التفريق هنا ضروري يقول القاضي عبد الجبار^(٢): (وقبل الشروع في هذه المسألة - أي كونه تعالى سميعاً بصيراً - لابد أن نبين حقيقة السميع والبصير والسامع والمبصر والفرق بينهما.

أما السميع البصير فهو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر في الحال، ولهذا قلنا: إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل، ولم نقل أنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر، وعلى هذا قول شيخنا أبي على الجبائي^(٣): إن السامع والمبصر متعد والسميع والبصير غير متعد^(٤).

(١) الرازي: المحصول ج ١ ص ٦٠.

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي أبو الحسين فاضلي أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالري ومات فيها سنة ٤١٥ هـ. من تصانيفه تنزيه القرآن من المطاعن، وشرح الأصول الخمسة، والمغنى في أبواب التوحيد والعدل والمحيط بالتكليف راجع في ترجمته: الأعلام ج ٣ ص ٢٧٣ وهديّة العارفين ج ٢ ص ٥٣.

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو على من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه تنسب طائفة الجبائية. نسبته إلى جبّى من قرى البصرة ولد سنة ٢٣٥ هـ وتوفي سنة ٣٠٣ هـ له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعري راجع في ترجمته: الأعلام ج ٦ ص ٢٥٦ وهديّة العارفين ج ٢ ص ١٣١ ووفيات الأعيان ج ٤ ص ٢٦٧.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٦٧ - ١٦٨.

أى أن المعتزلة يفرقون بين السميع والبصير، وبين السامع والمبصر، وهذا التفريق بين المعنيين اعترض عليه متكلمو أهل السنة وردوه لكونه لا يتوافق مع مشهور اللغة ومتواترها، ولكونه لم ينسب إلى أحد من ثقات اللغويين.

يذكر عبد القاهر البغدادي^(١) أن المعتزلة (قالوا: إن الله تعالى لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد، وقال الجبائي إنه كان في الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع)^(٢).

وبعد أن يذكر البغدادي هذا الرأي للمعتزلة يتعجب من هذه التفرقة لأنه لم يقل أحد من أهل اللغة بها.

يقول البغدادي: (ولا يُدْرَى من أين اخذ فرفة بين السامع والسميع، وهل أخذه من لغة العرب أو العجم أو من لغة شيطانه الذي أغواه وإلى الضلال دعاه)^(٣).

والواقع أن مصادر اللغة ومعاجمها ترفض هذه التفرقة التي ذكرها المعتزلة بين السميع والسامع وكذا البصير والمبصر.

بل إن اللغويين يسوون بين المعنيين في صفات الله تعالى.

يقول الأزهري: (السميع من صفات الله تعالى وأسمائه وهو الذى وسع سمعه كل شئ، ولست أنكر فى كلام العرب أن يكون السميع سامعاً ومسمعاً... والظاهر الأكثر فى كلام العرب أن يكون السميع بمعنى السامع، مثل عليم وعالم وقدير وقادر)^(٤).

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي البغدادي الشامي المكنى بابي منصور الفقيه الشافعي الأصولي الأديب كان ماهراً في فنون عده وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان من تصانيفه أصول الدين والفرق بين الفرق توفي سنة ٤٢٩ هـ. راجع في ترجمته: طبقات الشافعية الكبير، ج ٥ ص ١٣٦ وفيات الأيوان ج ٤ ص ١١٣ والأعلام ج ٧ ص ٢٩٦ وهدية العارفين ج ٢ ص ١٧٢.

(٢) البغدادي: كتاب أصول الدين ص ٩٦.

(٣) نفس المصدر ص ٩٦.

(٤) الأزهري: تهذيب اللغة ج ٢ ص ٧٤.

ويقول صاحب لسان العرب^(١) (رجل سميع أى سامع ، وعدّوه فقالوا: هو سميع قولك وقول غيرك).

والسميع من صفاته عز وجل لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفى فهو يسمع بغير جارحة، وفعليل من أبنية المبالغة، وفى التنزيل ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤] (٢).

فتفرقة المعتزلة بين السميع والسامع والبصير والباصر تعتبر مرفوضة لكونها لا تتفق مع ما هو مشهور ومتواتر فى اللغة. وسيأتى فى الجانب التطبيقى من هذا البحث المزيد من الأمثلة على هذا.

ثانياً: أن تكون قياسية فصيحة لا شاذة غريبة:

ونعنى بهذا أن تكون الطريقة اللغوية التى يسير عليها المتكلم فى بحثه للمسائل العقدية جارية على المعهود والمشهور والفصح فى لسان العرب، وأن تكون بعيدة عن الغرابة والشذوذ إن فى الألفاظ، وإن فى التراكيب والمعانى.

فالنصوص الشرعية فى القرآن والسنة - خاصة فيما يتعلق بالمسائل العقدية يجب أن تفهم على هذا الوجه، وذلك لأن (القرآن قد أنزل بأفصح لغات العرب وغير جائز توجيه شئ منه إلى الشاذ من لغاتها وله فى الأفصح الأشهر معنى مفهوم ووجه معروف)^(٣). فكلام الله تعالى (يجب أن يحمل على الكثير والفصح ولا يجوز أن يقاس عليه ما لا يشبهه)^(٤).

(١) هو محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصارى الرويفى الأفرقى صاحب لسان العرب الإمام اللغوى الحجة.

ولد بمصر سنة ٦٣٠ وخدم فى ديوان الإنشاء بالقاهرة ثم ولى قضاء طرابلس وعاد إلى مصر وتوفى بها سنة ٧١١. اشتهر كتابه لسان العرب.

راجع فى ترجمته: الإلام ج ٧ ص ١٠٨ وهدية العارفين ج ٣ ص ١٥٩.

(٢) ابن منظور لسان العرب ج ٨ ص ١٦٢.

(٣) الطبرى: جامع البيان فى تأويل القرآن ج ٢ ص ٣٢٢ بتحقيق أحمد شاكر - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ - مؤسسة الرسالة.

(٤) أبو جعفر النحاس: إعراب القرآن ج ٣ ص ٣٦٢ بتحقيق د. زهير غازى - عالم الكتب سنة ١٩٨٨.

وينبه الشاطبي^(١) على أهمية اتباع المعهود في لسان العرب في استقامة الكلام وصحة الفهم فيقول: (فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به والوقوف عندما حَدَّثَهُ)^(٢).

فإذا أردنا أن نفهم كتاب الله ونصوصه فهما صحيحاً لا بد أن نفهمه على ما هو المشهور الفصيح عند العرب وأن نبتعد عن الوجوه الشاذة الشاردة.

وقد اهتم اللغويون باشتراط هذا لصحة الكلام فقرروا أنه يشترط لصحته وفصاحته أن يكون سهل الألفاظ، ظاهر المعنى، واضح الدلالة على المراد في معهود خطاب العرب، وأن ما سوى ذلك فلا يعد في مراتب الكلام الفصيح.

يقول ابن فارس وهو يذكر مراتب الكلام: (وأما واضح الكلام فالذي يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب . . . وأما المشكل فالذي يأتيه الإشكال من غرابة لفظه، أو أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره القائل على جهته، أو أن يكون الكلام في شيء غير محدود، أو أن يكون وجيزاً في نفسه غير مبسوط، أو أن تكون ألفاظه مشتركة)^(٣).

فالكلام الفصيح هو: (الظاهر البين، أي أن تكون ألفاظه مفهومة لا يحتاج في فهمها إلى استخراج من كتاب لغة، وإنما كانت بهذه الصفة لأنها تكون مألوفة الاستعمال بين أرباب النثر والنظم دائرة في كلامهم)^(٤).

وإذا كان هناك تأكيد شديد على ضرورة الإلتزام بما هو معروف ومشهور في الاستعمال العربي، وأن ذلك شرط الفصاحة فإن هناك تحذيراً شديداً من الاعتماد على

(١) هو الحافظ أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الفرناطي المالكي له من المؤلفات: الموافقات في أصول الشريعة - الاعتصام - أصول النحو - الاتفاق في علم الاشتقاق وغيرها توفي سنة ٧٩٠ هـ.

راجع في ترجمته: هدية العارفين ج ١ ص ٢٠ ومعجم المؤلفين ج ١ ص ١١٨ والأعلام ج ١ ص ٧٥.

(٢) الشاطبي: الموافقات ج ٢ ص ٧١.

(٣) ابن فارس: الصحابي في فقه اللغة ص ١٣.

(٤) أبو الفتح الموصلي: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ج ١ ص ٨١ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٩٩٥.

الكلام الشاذ أو الغريب أو الوحشي^(١) ويعد اللغويون ذلك قدحاً في فصاحة الكلام.

(فالكلام الفصيح هو الحسن المبين وغير الفصيح هو الغريب الشاذ)^(٢).

ومن العيوب المخلة بفصاحة الكلام مخالفته للمقياس بمعنى (سوق الكلام مخالفاً للمقياس النحوي أو الصرفي)^(٣).

وقد كان اللغويون دائماً ينبهون على استعمال الكلام السهل الواضح، والبعد عن الغريب الغامض؛ فيذكر السيوطي عن بعض اللغويين أنه قال لتلميذ له: (إياك وتبغ وحشي الكلام طمعاً في نيل البلاغة فإن ذلك هو العي الأكبر، وعليك بما سهل مع تجنبك ألفاظ السفل)^(٤).

وأما عند المتكلمين: فإذا نظرنا إلى هذا الشرط عندهم وجدناهم يؤكدون على الالتزام بهذه الفصاحة التي اشترطها اللغويون.

فالإمام الغزالي يوصي بعدم الجنوح إلى غرائب اللغة، فبعد أن أشار إلى أهمية اللغة في فهم الشرع فقال: (لا بد من علم اللغة فإن مأخذ الشرع ألفاظ عربية، وينبغي أن يستقل بفهم كلام العرب)^(٥)، قال عن البعد عن الغريب: (والتعمق في غرائب اللغة لا يشترط)^(٦)، ويقول النسفي عن الفصاحة: (معنى قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، أي فصيح ومصحح عما صحفته العامة)^(٧).

(١) يذكر السيوطي أن ألفاظ: الغريب والشاذ والنادر والوحشي كلها ألفاظ تقابل الفصح المشهور، وقال ابن رشيح الوحشي من الكلام ما نفر السمع منه. راجع: السيوطي: المزهري في علوم اللغة ج ١ ص ٢٣٤.

(٢) الصفدي: نصرة الثائر على المثل السائر ص ١٢ وهو بهامش المثل السائر للموصلي.

(٣) عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية أسسها وفنونها ص ٣٤١.

(٤) السيوطي: المزهري ج ١ ص ٢٣٤.

(٥) الغزالي: المنحول في تعليقات الأصول ص ٤٦٣ بتحقيق محمد حسن هيتو - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٠ هـ دار الفكر بدمشق.

(٦) نفس المصدر ص ٤٦٣.

(٧) أبو البركات النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ج ٢ ص ٤٧٨ مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة بدون تاريخ.

ويأتى الفخر الرازى ليبين لنا الفصاحة معرّفًا إياها، وذاكرًا شروطها فيقول:
(الفصاحة هي خلوص الكلام عن التعقيد، وفلان فصيح إذا خلصت لغته من
اللكنة)^(١).

ويشترط الرازى فى الكلمة العربية لكى تكون فصيحة ومؤدية لدالاتها اللفظية ما
يلى:

- أن تكون الكلمة عربية أصيلة ليست مما أحدثها المولدون ولا مما أخطأت فيه العامة.
- أن تكون أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها.
- المحافظة على قوانين النحو والإعراب، والاحتراز عن اللحن.
- الاحتراز عن الألفاظ الغريبة الوحشية^(٢).

ومن اللافت للنظر هنا أن هذه الشروط التى اشترطها الرازى لفصاحة الكلمة العربية
قد قررهما نص عليها واحد من كبار اللغويين المعاصرين للرازى وأقصد به أبا يعقوب
السكاكى^(٣) الذى يقول عن فصاحة اللفظة العربية: (أن تكون الكلمة عربية أصيلة،
وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيّتهم أدور،
واستعمالهم بها أكثر، لا مما أحدثه المولدون، ولا مما أخطأت فيه العامة، وأن تكون
أجرى على قوانين اللغة، وأن تكون سليمة من التنافر)^(٤).

وكلام السكاكى هنا هو نفس كلام الرازى فى النص السابق مما يدل على إتفاق
المتكلمين مع اللغويين فى الشروط الواجب توافرها لكى تكون الكلمة فصيحة مشهورة
يعتمد عليها فى الفهم.

(١) الفخر الرازى: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٣٢ بتحقيق د. نصر الله حاجى - الطبعة الأولى سنة

٢٠٠٤ هـ - دار صادر - بيروت.

(٢) الرازى: نهاية الإيجاز ص ٧١.

(٣) هو يوسف بن أبى بكر بن محمد بن على السكاكى الخوارزمى الحنفى أبو يعقوب سراج الدين الشهير

بالسكاكى عالم فى النحو والتصريف والمعانى والبيان والروض والشعر وغير ذلك مولده بخوارزم سنة ٥٥٥

ووفاته بها ٦٢٦ من آثاره كتاب: مفتاح العلوم فى النحو والأدب والاشتقاق وله كتاب الطلسم بالفارسية.

راجع فى ترجمته: الإعلام ج ٨ ص ٢٢٢ مجم المؤلفين ج ١٣ ص ٢٨٢ هدية الارفين ج ٤ ص ١٠٥.

(٤) السكاكى: مفتاح العلوم ص ١٨١.

ويشير التفتازاني إلى هذا الشرط فيقول: (فأما فصاحة المفرد فهي خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي المستنبط من استقراء اللغة)^(١).

ويشرح التفتازاني هذا التعريف لفصاحة المفرد فيقول:

فالتنافر: وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها نحو مستشزرات.

والغرابة: كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى، ولا مأنوسة الاستعمال.

والمخالفة للقياس: أن تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الألفاظ الموضوعة أعنى على خلاف ما ثبت عن واضع اللغة)^(٢).

ومن الأمثلة على استخدام الغريب والشاذ من المعاني اللغوية ما يلي:

فسر اللغويون والمفسرون الكرسي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: بالعديد من المعاني، وكان منها أن الكرسي بمعنى العلم، وهذا المعنى وارد عن ابن عباس - رضى الله عنهما - على أنه واحد من المعاني الكثيرة للفظ الكرسي^(٣).

إلا أن المعتزلة قد اعتمدوا على هذا المعنى وجعلوه أهم المعاني وفسروا الكرسي به وأتوا بشاهد غريب وشاذ في اللغة.

فالزمخشري يذكر تعريف الكرسي عامة فيقول: (الكرسي ما يُجلس عليه، ولا يفضل عن مقعد القاعد)^(٤).

(وأما في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ على أربعة أوجه: أحدها: أن كرسيه لم يطق عن السموات والأرض لبسطه وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتخيل فقط ولا كرسي ثمة ولا قعود.

(١) التفتازاني: مختصر المعاني ص ١٥ - الطبعة الأولى سنة ١٤١١ - دار الفكر.

(٢) التفتازاني: مختصر المعاني ص ١٦ - ١٧.

(٣) راجع على سبيل المثال من كتب التفسير: الرازي: مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٤٤٣ وأبا حيان: البحر المحيط ج ٣ ص ٤ ومن كتب اللغة: ابن عباد: المحيط في اللغة ج ٢ ص ٢٩ والزيدي تاج العروس ولسان العرب ج ٦ ص ١٩٣.

(٤) الزمخشري: الكشاف ج ١ ص ٢٢٥.

الثاني: وسع علمه، وسمى العلم كرسياً تسمية بمكانه الذي هو كرسى العالم.

والثالث: وسع ملكه تسمية بمكانه الذي هو كرسى الملك.

والرابع: ما روى أنه خلق كرسياً هو بين يدي العرش دون السموات والأرض^(١).

ثم يستشهد المعتزلة لكون الكرسى بمعنى العلم بهذا البيت:

مالى بعلمك كرسى أكاته وهل يُكرسى علم الله مخلوق

قال أبو حاتم الرازى: (وقد أنشدنى هذا البيت محمد بن عمر الصمرى ببغداد وكان من مشايخ المعتزلة، وذكر أنه كان يرويه عن مشايخهم وقال: كرسيه هو العلم واحتج بهذا البيت وهو مذهب المعتزلة يريدون بذلك نفى التشبيه)^(٢)، ويعلق ابن قتيبة^(٣) على استشهد المعتزلة بهذا البيت السابق رغبة منهم فى تأييد مذهبهم فيقول عن المعتزلة:

وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم فقال فريق منهم فى قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أى: علمه وجاؤا لى ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر:

ولا يُكرسى علم الله مخلوق:

والكرسى غير مهموز ويكرسى مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله كرسياً^(٤)، والواقع أن كتب اللغة - حتى التى ذكرت أن من معانى الكرسى العلم - قد خلت تماماً من ذكر هذا البيت الذى رواه أبو حاتم الرازى عن المعتزلة، كذلك خلت تلك الكتب من ذكر الفعل يكرسى المهموز بمعنى يعلم مما يدل على أن هذا اللفظ من الألفاظ الشاذة والغريبة والوحشية، ولذلك أهمله اللغويون ولم يذكروه.

(١) نفس المصدر: ج ١ ص ٢٢٥.

(٢) أبو حاتم الرازى: كتاب الزينة فى الكلمات العربية والإسلامية ص ٧١.

(٣) هو أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى أبو جعفر قاض من قضاة بغداد وولى القضاء بمصر سنة ٣٢١ وكانت وفاته بها وهو على القضاء سنة ٣٢٢ له غريب الحديث وغريب القرآن ويون الأخبار ومشكل القرآن ومشكل الحديث وغيرها. راجع فى ترجمة الإعلام ج ١ ص ١٥٦ ووفيات الأعيان ج ٣ ص ٢٣٨.

(٤) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٤٦ دار الكتاب العربى، بدون تاريخ.

ثالثاً: الاعتماد على ظاهر اللغة وعدم العدول عنه إلا بدليل أو سبب يوجب ذلك:

ونعني بهذا أن يكون الأصل في الطريقة اللغوية التي يسير عليها المتكلم في المسائل العقدية هو الاعتماد على ظاهر النص المراد فهمه ، ولا يترك هذا الظاهر إلا بدليل قوى وقرينة مرجحة وسبب ملح للعدول عنه إلى غيره (فالواجب أن يحمل كتاب الله عز وجل على الظاهر المعروف من المعاني إلا أن يقع دليل على خلاف ذلك)^(١) ، ويقول الإمام الأشعري^(٢) (القرآن على ظاهره ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة ، وحكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته)^(٣) ، ويقول الرازي (ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا إذا قام دليل على أنه لا يمكن إجراؤه على ظاهره)^(٤) .

وهذا الشرط الثالث سنوسعه بياناً وتفصيلاً في الفصل الأول من الباب الثاني عند الحديث عن أهمية المعنى الحقيقي عند المتكلمين إن شاء الله - تعالى - .



(١) أبو جعفر النحاس: إعراب القرآن ج ٥ ص ١٣٢ .

(٢) هو إمام أهل السنة على بن إسماعيل بن أبي بشر واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى أبو الحسن الأشعري صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعة وهو بصرى سكن بغداد إلى أن توفي بها . ولد الشيخ سنة ٢٦٠ هـ وكان أولاً على مذهب الاعتزال أخذ ن أبي لى الجبائي وبقي عليه أربعين سنة ثم رجع وجاهر بخلافهم .

له من المصنفات: مقالات الإسلاميين واستحسان الخوض في علم الكلام والإبانة في أصول الديانة - والرد على أهل الزيغ والبدع وغيرها . توفي الشيخ سنة ستين وثلاثين وثلاثمائة .

راجع في ترجمته: تاريخ بغداد ج ٤ ص ٣٩٣ وطبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢١٩ والإعلام ج ٤ ص ٢٦٣ وسير إلام النبلاء ج ١٥ ص ٨٧ .

(٣) الإمام الأشري: الإبانة عن أصول الديانة ص ١١١ بتحقيق د. فوفيه حسين محمود الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧ هـ - دار الإنصار بالقاهرة .

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب ج ٥ ص ٩٦ .

الفصل الثاني:

قواعد المنهج اللغوي عند المتكلمين

تمهيد:

يتناول هذا الفصل القواعد المنهجية اللغوية التي يعتمد عليها المتكلمون في بحثهم للمسائل العقدية .

والواقع أن هذه القواعد مستنبطة من خلال الاستقراء للمسائل العقدية في الكتب الكلامية .

ومن خلال هذا الاستقراء نجد أن المتكلمين يبدأون بحثهم للمسألة العقدية بتحرير معاني الألفاظ ذات الأهمية الخاصة في فهم المسألة العقدية المعينة فيبحثون هذه الكلمة بحثاً معجمياً أولاً بتفسيرها في قواميس اللغة ، واستيضاح معناها في المعاجم العربية ، وهذه هي قاعدة الألفاظ المفردة .

ولكن هذه التفسيرات المعجمية للكلمة متعددة ومشتركة ، وقد لا تؤثر في فهم المسألة إلا من خلال وجودها في تركيب معين ، فيلجأ المتكلمون إلى فهم أحد هذه المعاني المتعددة في سياق ونظم وتركيب ، وهذا السياق يخلص الكلمة من اشتراك المعاني والدلالات ، ويقصرها على معنى واحد اقتضاه النظم والتركيب وهذه هي قاعدة السياق .

فإذا اقتصر المعاني على معنى واحد دل عليه السياق ، فإن المتكلم يريد أن يدعم هذا المعنى ويؤيده ، فيلجأ إلى النظر إلى هذا المعنى نظرة أخرى غير ما يقتضيه الظاهر ، وهي نظرة مجازية متفقة مع قوانين اللغة وأساليبها التي تحكم عملية الانتقال من الحقيقة إلى المجاز ، وهذه هي قاعدة التخریجات البلاغية أو الدلالة المجازية .

والتكلم - وهو يفهم المسألة على وجهها المجازي - يجد أن من أقوال العرب - خاصة الشعر - ما قد يشهد لفهمه فيستدل بالشعر المعنى الذي اختاره ، وهذه هي قاعدة الاستشهاد بالشعر العربي .

وتلك هي أهم قواعد المنهج اللغوي عند المتكلمين وهي التي سأحاول أن أتناولها بشئ من التفصيل في الصفحات القادمة إن شاء الله .

القاعدة الأولى: قاعدة الألفاظ المفردة (الدلالة الأساسية للألفاظ)

وتعني هذه القاعدة: اعتماد المتكلمين على تفسير اللفظة المفردة بأكثر من معنى ، وبيان أن تلك اللفظة المفردة تحتل هذه المعاني التي فُسرَت بها ، ويختار كل واحد من المتكلمين من هذه المعاني المتعددة للفظه المفردة ما يناسبه وينصر رأيه ، وبعد ذلك يستشهد لصحة ما اختاره بشواهد أخرى من نصوص القرآن أو الحديث أو كلام العرب في نظمهم ونثرهم .

وتعدد المعاني اللغوية للفظ الواحد له أسماء كثيرة عند العلماء على مختلف تخصصاتهم .

ف عند اللغويين: نجد أن ابن جنى يسميها الدلالة اللفظية ويذكر أن (أقوى الدلائل هي الدلالة اللفظية)^(١) .

وكذلك الراغب الأصفهاني^(٢) يسميها الألفاظ المفردة ، ويقول عنها: (إن أول ما يُحتاج إليه العلوم اللفظية ، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة)^(٣) .

ويسميها الفيروز آبادي كذلك الألفاظ المفردة ويشير إلى أهميتها حين يرى أن (معرفة مفردات اللغة نصف العلم ، لأن كل علم تتوقف إفادته واستفادته عليها)^(٤) .

وعند المفسرين: نجد أبا حيان الأندلسي^(٥) يذكر أنه يهتم أولاً وقبل كل شئ باللفظة

(١) ابن جنى: الخصائص ج ٣ ص ٩٨ بتحقيق محمد علي النجار - عالم الكتب بدون تاريخ .

(٢) الحسين بن محمد بن الفضل ابو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب أديب من الحكماء العلماء من أهل أصبهان سكن بغداد وأشتهر بها حتى كان يقرن بالامام الغزالي من كتبه محاضرات الأدباء والزريعة إلى مكارم الشريعة والمفردات في غريب القرآن .

راجع في ترجمته: الأعلام ج ٢ ص ٢٥٥ ومعجم المؤلفين ج ١٣ ص ٣٨٣ .

(٣) الراغب الأصفهاني: مفردات غريب القرآن ص ٦ بتحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة - بيروت بدون تاريخ .

(٤) الفيروز آبادي: القاموس المحيط ج ١ ص ٦ المؤسسة العربية للطباعة والنشر بدون تاريخ .

(٥) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ابن حيان الجبائي الإمام أبو حيان أثّر الدين الأندلسي الشافعي ولد سنة ٦٥٤ وتوفي بمصر سنة ٧٤٥ له من الكتب: تحاف الأريب بما في القرآن من الغريب والآيات الوافية في علم القافية والبحر المحيط في التفسير وغيرها . راجع في ترجمته: هدية العارفين ج ٣ ص ١٧١ .

المفردة، وبيان معانيها وأحكامها فيقول عن طريقته في التفسير: (إنى ابتداء أولاً بالكلام على مفردات الآية التى أفسرها لفظة لفظة فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التى لتلك اللفظة قبل التركيب، وإذا كان للكلمة معنيان أو معان ذكرت ذلك فى أول موضع فيه تلك الكلمة لينظر ما يناسب لها من تلك المعانى فى كل موضع تقع فيه فيحمل عليه)^(١).

وكذلك الألوسى يذكر أنه لابد للمفسر من معرفة (شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، ولا يكفى اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر، فمن لم يكن عالماً بلسان العرب لا يحل له التفسير)^(٢).
بينما نجد من المفسرين من يسمى تعدد المعانى للفظ الواحد بعلم الوجوه والنظائر، فابن الجوزى^(٣) والسيوطى يذكران هذا الاسم ويقصدان به: (أن تكون الكلمة واحدة ذكرت فى مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت فى موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة فى الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه، فإذا النظائر اسم للألفاظ والوجوه اسم للمعانى)^(٤).

ويسميه السيوطى اسماً آخر وهو المشترك اللفظى ويقصده به: (اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل هذه اللغة)^(٥).
وعند المحدثين: نجد أنهم يشترطون لتعلم الحديث تعلم الألفاظ قبل تعلم المعانى ويرون أنه يحتاج فى تعلم الحديث إلى شيئين: (أحدهما: معرفة الفاظة والثانى:

(١) أبو حيان الأندلسى: البحر المحيط ج ١ ص ١٠٣ الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٧ دار الكتب العلمية.

(٢) الألوسى: روح المعانى ج ١ ص ٥.

(٣) هو عبد الرحمن بن على بن محمد بن الجوزى القرشى البغدادى أبو الفرج: ولد ببغداد سنة ٥٠٨ وتوفى بها سنة ٥٩٧ هـ له نحو ثلاث مائة مصنف منها تلقيح فهم أهل الأثر والأذكياء وأخبارهم وتبليس أبليس والمتنظم فى التاريخ وغيرها راجع فى ترجمته: الأعلام ج ٣ ص ٣١٦ وهدية العارفين ج ٢ ص ٨٢.

(٤) ابن الجوزى: نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر ص ٨٣ بتحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ مؤسسة الرسالة - بيروت وراجع السيوطى: الأتقان فى علوم القرآن ج ١ ص ٣٨٩ بتحقيق سعيد المنسوب دار الفكر سنة ١٩٩٦.

(٥) السيوطى: المزهرة فى علوم اللغة ج ١ ص ٣٦٩.

معرفة معانيه، ولا شك أن معرفة الألفاظ مقدم في الرتبة لأنها الأصل في الخطاب، وبها يحصل التفاهم فإذا عرفت ترتب عليها المعاني، فكان الاهتمام بها وبيانها أولى^(١).

ويقسم ابن الأثير الألفاظ إلى قسمين هما: (الألفاظ المفردة، والألفاظ المركبة، ومعرفة المفردة مقدمة على معرفة المركبة لأن التركيب فرع عن الإفراد)^(٢).

وعند الأصوليين: منهم من يسميها بالألفاظ المفردة، ومنهم من يسميها بالمشارك اللفظي.

فالأسنوي^(٣) يعرف اللغة بأنها (عبارة عن الألفاظ الموضوعات للمعاني) ويقول: (إن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بأنها موضوعات لتلك المعاني)^(٤).

وأما السبكي^(٥) فيقول: (اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة)^(٦).

وعند الحكماء والفلاسفة: نجد أن الفارابي^(٧) يسميها بالألفاظ المفردة، ويقول عنها:

(١) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر ج ١ ص ٣ المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٩٨ هـ.

(٢) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٣.

(٣) هو عبد الرحيم بن حسن بن علي بن عمر بن علي القرشي المصري جمال الدين أبو محمد الأسنوي الفقيه الشافعي ولد سنة ٧٠٤ وتوفي سنة ٧٧٢ له من المصنفات التمهيد في استخراج المسائل الفروعية من القواعد الأصولية - شرح المنهاج للبيضاوي - شرح الألفية لابن مالك في النحو وغيرها. راجع في ترجمته هدية العارفين ج ٢ ص ١٢٣ والأعلام ج ٣ ص ٣٣٤.

(٤) الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ٢ ص ١٢ عالم الكتب بدون تاريخ.

(٥) هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي أبو الحسن تقي الدين وشيخ الإسلام في عصره وأحد الحفاظ المفسرين المحدثين المناظرين وهو والد التاج السبكي صاحب الطبقات ولد في سبك من أعمال النوفية بمصر سنة ٦٨٣ هـ وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام وولى قضائها سنة ٧٣٩ هـ واعتل فعاد إلى القاهرة ثم مات بها سنة ٧٥٦ من مؤلفاته: الدر النظيم في التفسير والسيف الصقيل والإبهاج في شرح المنهاج وغيرها راجع في ترجمته الأعلام ج ٤ ص ٣٠٢ طبقات الشافعية ج ١٠ ص ٦٧ معجم المؤلفين ج ٧ ص ١٢٧.

(٦) الأبهاج في شرح المنهاج ج ١ ص ٢٤٨.

(٧) هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين تركي الأصل ولد في فاراب سنة ٢٦٠ هـ وانتقل إلى بغداد، فنشأ فيها وألف بها أكثر كتبه وانتقل إلى مصر والشام وتوفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ. له من الكتب: احصاء العلوم وآراء أهل المدينة الفاضلة - الفصوص وغيرها راجع الأعلام ج ٧ ص ٢٠ ومعجم المؤلفين ج ١١ ص ١٩٤.

(وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى أولها: علم الألفاظ المفردة)^(١).

ويعرف الفارابي هذا العلم بقوله: (فعلم الألفاظ الدالة يحتوى على علم ما تدل عليه لفظة لفظة من الألفاظ المفردة الدالة على أجناس الأشياء وأنواعها وحفظها وروايتها كلها الخاص بذلك اللسان والدخيل فيه والغريب عنه والمشهور عند جميعهم)^(٢).

وكذلك ابن سينا^(٣) يسميها الألفاظ المفردة ويعنون لفصل في كتاب «النجاه» بهذا الاسم فيقول: (فصل في الألفاظ المفردة: لما كان المفرد قبل المؤلف، وجب أن نتكلم أولاً في اللفظ المفرد، وهو الذى يدل على معنى ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى)^(٤).

وابن ملكا البغدادي^(٥) يسمى الألفاظ المتعددة المعنى بالألفاظ المشتركة فيعقد في كتاب «المعتبر» فصلاً بعنوان (نسبة الألفاظ إلى معانيها ومفهوماتها وأختلاف أوضاعها ودلالاتها)^(٦) يقول فيه: (الكلمات التى تتفق فى اللفظ وتختلف فى المعنى هى المشتركة)^(٧).

(١) الفارابي: أحصاء العلوم ص ٤٧ بتحقيق د / عثمان أمين دار بيلون - باريس - بدون تاريخ.

(٢) الفارابي: أحصاء العلوم ص ٤٧.

(٣) هو الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك الفيلسوف صاحب التصانيف فى الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات أصله من بلخ ومولده فى إحدى قرى بخارى سنة ٣٧٠ هـ التى نشأ وتعلم بها وطاف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته ثم صار إلى أصفهان وصنف بها أكثر كتبه وعاد فى أواخر أيامه إلى همدان فمرض ومات سنة ٤٢٨ هـ من تصانيفه: القانون فى الطب - تقاسيم الحكمة - لسان العرب فى اللغة - الموجز الكبير فى المنطق. راجع فى ترجمته الأعلام ج ٢ ص ٢٤١ ومعجم المؤلفين ج ٤ ص ٢٠.

(٤) ابن سينا: النجاه فى الحكمة الطبيعية والمنطقية والآلهية ص ٣٩ قدم له ماجد فخرى الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م دار الأفاق الجديدة - بيروت.

(٥) هو هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي أبو البركات المعروف بأوحد الزمان طبيب من سكان بغداد عرفه البيهقي بأنه فيلسوف العراقيين وقال ادعى أنه نال مرتبة أرسطو كان يهودياً وأسلم فى آخر عمره ولد سنة ٤٨٠ هـ وتوفى سنة ٥٦٠ هـ من كتبه المعبر فى الحكمة واختصار التشرىح من كلام جالينوس ومقالة فى سبب ظهور الكواكب ليلاً واختفائها نهاراً. راجع فى ترجمته الأعلام ج ٨ ص ٧٤ وهديّة العارفين ج ٤ ص ٥٥.

(٦) ابن ملكا: كتاب المعبر فى الحكمة ص ٨ - مكتبة بيلون سنة ٢٠٠٥.

(٧) ابن ملكا: كتاب المعبر فى الحكمة ص ٨ - مكتبة بيلون سنة ٢٠٠٥.

ولكن فيلسوفاً آخر متأخراً عن هؤلاء الثلاثة السابقين - وأقصد به ابن رشد^(١) - زاد الأمر وضوحاً، وبين لنا فائدة تعدد المعاني اللغوية للفظ المفردة.

فابن رشد يسمى هذا التعدد بالاسم المشترك، فيقول عنه وعن فائدته: لمعرفة الاسم المشترك ثلاث منافع:

المنفعة الأولى: الإيضاح والبيان.

المنفعة الثانية: ألا يكون السائل والمجيب يتخاطبان في معنيين متباينين، وهما يتخاطبان في معنى واحد.

المنفعة الثالثة: ألا يغلط السامع ولا القائل في القياس^(٢).

وعند المصنفين في موضوعات العلوم وتاريخها: نجد أن ابن خلدون يسمى الألفاظ المفردة بالموضوعات اللغوية، ومكانها دواوين اللغة ومعاجمها التي وضعها أصحابها للحفاظ على اللسان العربي من الاختلاط بغيره.

يقول ابن خلدون: إنه لما فسدت ملكة اللسان العربي بسبب اختلاط العرب بالعجم فاستعملت كثير من الألفاظ في غير معناها (فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن، فشمّر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين)^(٣).

وكذلك طاش كبرى زاده^(٤) يذكر الألفاظ المفردة، ويسمّيها بعلم اللغة الذي يعرفه

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد الفيلسوف من أهل قرطبة ولد سنة ٥٢٠ وتوفي سنة ٥٩٥ هـ. وعنى بكلام أرسطو ونقله إلى العربية وزاد عليه زيادات كثيرة له نحو خمسين كتاباً منها فصل المقال ومنهاج الأدلة في الأصول والمسائل في الحكمة وتهافت التهافت في الرد على الغزالي وبداية المجتهد في الفقه وتخليص كتب أرسطو ويلقب بابن رشد الحفيد تمييزاً له عن جده أبي الوليد المتوفى سنة ٥٢٠ هـ راجع في ترجمته: الأعلام ج ٥ ص ٣١٨ ومعجم المؤلفين ج ٨ ص ٣١٣.

(٢) ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو ص ٥٢١.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ج ١ ص ٥٤٨.

(٤) هو محمد بن أحمد بن مصطفى الرومي الحنفى طاش كبرى زاده مؤرخ مفسر مشارك في العلوم ولد سنة ٩٥٩ هـ من تصانيفه أغاثة التلهف وإعانة التأسف وتحفة الأحباب في التاريخ ومفتاح السعادة في موضوعات العلوم توفي سنة ١٠٣٠ هـ. راجع في ترجمته: معجم المؤلفين ج ٩ ص ٢١ وهديّة العارفين ج ٢ ص ٢٧١.

بأنه : (علم باحث عن مدلولات جواهر المفردات وهيئاتها الجزئية التى وضعت تلك الجواهر معها لتلك المدلولات .

وموضوعه : جواهر المفردات وهيئاتها من حيث الوضع للدلالة على المعانى الجزئية^(١) .

وعند الباحثين المحدثين: تعددت تعريفاتهم للألفاظ المفردة، فيطلقون عليها المعنى المعجمى، أو الدلالة المعجمية، أو الدلالة الأساسية للألفاظ^(٢) .

ومنهم من يسميها علم معانى الألفاظ، ويقصدون به : (العلم الذى يبحث فى معانى الألفاظ وأنواعها وأصولها والصلة بين اللفظ والمعنى والتطور الدلالى ومظاهره والقوانين التى يخضع لها)^(٣) .

وهذه الأسماء الكثيرة السابقة عند أصحاب العلوم على اختلاف علومهم تدل على مسمى واحد وهو : تفسير الكلمة بأكثر من معنى فى صورتها المفردة بعيداً عن صورتها التركيبية، أو وضعها فى سياق محدد .

والحقيقة أن الوقوف على معانى الألفاظ المفردة وتحريرها له أهمية كبيرة لكل من يبحث فى العلوم التى تستند إلى النصوص الشرعية .

فإن أول ما يحتاج إليه الناظر فى النصوص الشرعية هو معرفة معانى مفرداتها فاللفظة المفردة هى اللبنة الأولى فى بناء أى نص، وما بعدها تابع لها وقائم عليها .

فتحقيق الألفاظ المفردة، وتحصيل مفردات ألفاظ القرآن فى كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه كتحصيل اللبنة فى بناء ما يريد أن يبينه، وليس ذلك نافعاً فى علم القرآن فقط، بل هو نافع فى كل علوم الشرع .

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ج ١ ص ١٠٠ - الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٢ دار الكتب العلمية.

(٢) أنظر د / محمود السعمران: علم اللغة ص ٢٨٠ وما بعدها دار الفكر العربى بدون تاريخ وكذلك د. تمام حسان: مناهج البحث فى اللغة ص ٢٢٤ مكتبة الأنجلو سنة ١٩٩٠ .

(٣) د. عبد العزيز مطر: علم اللغة وفقه اللغة: تحديد وتوضيح - دار قطرى بن الفجاءة - قطر سنة ١٩٨٥ م.

فالألفاظ القرن هي لب كلام العرب وزيدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات وبنه الزركشى على أهمية وضرورة العلم بمعاني الألفاظ لمن يريد الفهم الصحيح لنصوص القرآن، فيقول: (فأول ما يجب البدء به هو تحقيق الألفاظ المفردة، وليس ذلك نافع في علوم القرآن فقط بل في كل علم من علوم الشرع، وهو كما قالوا: إن المركب لا يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لأن الجزء سابق على الكل في الوجود)^(١).

ولكن الزركشى ينبه إلى أمر مهم، وهو أن العلم بمعاني هذه الألفاظ المفردة ليس بالأمر اليسير، بل هو من الصعوبة بمكان، لأنه يحتاج إلى إجهاد الفكر وأعمال العقل فيقول: (وأما المعاني التي تحملها الألفاظ، فالأمر في معاناتها أشد، لأنها نتائج العقول)^(٢).

فمعرفة معاني الألفاظ المفردة هو الأساس الذي ينبني عليه أى علم من علوم الشرع، ولذلك (فأول طرق الاجتهاد هو تحقيق معاني المفردات، وذلك بدراستها دراسة معجمية مستوفية، لأن ذلك هو الأساس الذي يُمكن المجتهد من الاجتهاد الصحيح، كما أن الشرح المعجمي للألفاظ يزوده بأساس المعنى)^(٣).

وتزداد أهمية الألفاظ المفردة وتحرير معانيها حين يحدث خلاف بين المشتغلين بعلم معين حول مسألة ما من مسائل علمهم، فإن (معرفة دلالات ومواضع الألفاظ في سياقاتها - وبخاصة ما اشتجر فيه القوم واشتد الخلاف على دلالاته - يتوقف أولاً على تحرير معاني تلك الألفاظ في معجمات العربية وقواميسها)^(٤).

فيجب أن تراعى هذه الأهمية الكبيرة للألفاظ المفردة لأن إهمالها والجهل بها - كما يقول ابن خلدون - يؤدي إلى الجهل بالقرآن، بل ربما تُنوسيت بعض الألفاظ والمعاني اللغوية^(٥).

(١) الزركشى: البرهان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٧٣.

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٧٣.

(٣) أحمد بزوى الضاوى: مذهب أهل السنة في التفسير ص ٦٣ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب.

(٤) د. محمود دسوقي: من بلاغة القرآن الكريم ص ١.

(٥) ابن خلدون: المقدمة ج ١ ص ٥٤٨.

الألفاظ المفردة عند المتكلمين: بناءً على هذه الأهمية الكبيرة لبيان المعاني اللغوية للفظ المفردة، فإننا وجدنا المتكلمين يهتمون اهتماماً بالغاً ببيان المعاني المتعددة للكلمة التي تعتمد عليها المسألة التي يبحثونها، وذلك لما لهذه المعاني من أثر كبير في استدلالاتهم.

فما من مسألة من مسائل العقيدة التي يُستدل عليها بنصوص الكتاب والسنة إلا وجدناهم يحرصون أولاً على الوقوف على معاني الألفاظ والمفردات المؤثرة في بحثهم لهذه المسألة.

وقد أظهر المتكلمون في ذلك براعة فائقة، سواء في تعديد المعاني اللغوية الكثيرة للفظ الواحدة، أو في الاستشهاد على صحة هذه المعاني في تأييد مذاهبهم المختلفة، وسيأتى في الجانب التطبيقي في هذا البحث أمثلة كثيرة على هذا، ولكنني سأبين هنا منهج المتكلمين في التعامل مع هذه الألفاظ المفردة، خاصة وأنها قد احتلت جزءاً مهماً من كتبهم الأصولية تحت عنوان: مبحث اللغات، وكذلك كتبهم المنطقية تحت عنوان مبحث الدلالة^(١).

فالمتكلمون ينبهون على أهمية الألفاظ فيقول أمام الحرمين: (إعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها)^(٢).

(١) يعرف المنطقة الدلالة بأنها: (كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني والشيء الأول هو الدال والشيء الثاني هو المدلول. وتتوع هذه الدلالة إلى:

- دلالة المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له.
- دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له.
- دلالة الإلتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه الذهني.

ومثال ذلك لفظ الإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن وعلى قابل العلم بالإلتزام.

راجع في تعريف الدلالة وأنواعها: الفزالي: معيار العلم ص ٧٢ وما بعدها بتحقيق د. سليمان دنيا طبعه دار المعارف سنة ١٩٦١. وكذلك حاشية العطار على شرح الحبيصي لتهديب المنطق ص ٥١ دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٦٠.

وكذلك الأنصاري: الحدود الأنيقة في التعريفات الدقيقة ص ٧٩ بتحقيق د. مازن المبارك الطبعة الأولى سنة ١٤١١ دار الفكر المعاصر بيروت. وكذلك: الجرجاني: التعريفات ص ١٣٩ بتحقيق إبراهيم الإياري الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ - دار الكتاب العربي - بيروت.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه ج ١ ص ٤٣.

وكما اهتم اللغويون بالدلالة اللفظية، ورأوا أنها أقوى الدلائل كما صرح ابن جني فإن المتكلمين - أيضاً - يذكرون هذه الأهمية للدلالة اللفظية.

يقول التفتازاني^(١) (الدلالة اللفظية هي المقصودة بالنظر، وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق بالنسبة للعالم بوضعه)^(٢).

ويعرفها الشريف الجرجاني (٤١) بقوله: (هي كون اللفظ بحيث متى أطلق فهم منه معناه للعلم بوضعه)^(٣).

وأما عن تسمية المتكلمين للألفاظ المفردة فقد جاءت متعددة عندهم: فالغزالي يسميها الأسماء المفردة، ويقول عنها (إن إدراك الأمور على ضربين:

- الأول: إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسماء المفردة.

- الثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات)^(٤).

وكذلك الرازي يسميها الألفاظ المفردة، ويرى أن الألفاظ المفردة ليست مقصودة لذاتها، بل تأتي أهميتها من كونها إذا تركبت مع غيرها أفادت المعنى المراد.

يقول الرازي: (إعلم أن الألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها المعنوية إلا عند التركيب)^(٥).

(١) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني من أئمة العربية والبيان والمنطق ولد بفتازان من بلاد خراسان سنة ٧١٢ هـ وأقام بسرخس وتوفي ودفن بها سنة ٧٩٣ هـ من كتبه تهذيب المنطق ومختصر المعاني ومقاصد الطالبين وشرحها وشرح العقائد النسفية راجع في ترجمته الأعلام ج ٧ ص ٢١٩ ومعجم المؤلفين ج ١٢ ص ٢٢٨.

(٢) السعد التفتازاني: مختصر المعاني ص ١٧٣ الطبعة الأولى سنة ١٤١١ هـ دار الفكر.

(٣) هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني فيلسوف من كبار العلماء بالعربية ولد في تاكو قرب استراباذ سنة ٧٤٠ وأقام بشيراز إلى أن توفي بها سنة ٨١٦ هـ. له نحو خمسون مصنفًا منها: التعريفات وشرح مواقف الإيجي ومقالات العلوم وتحقيق الكليات وغيرها. راجع في ترجمته الأعلام ج ٧ ص ٢١٦ ومعجم المؤلفين ج ٧ ص ٢١٦.

(٤) الجرجاني: التعريفات ص ١٤٠ بتحقيق إبراهيم الإيباري الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ دار الكتاب العربي. (٤٣٣) الغزالي: المستصفى ج ١ ص ١١.

(٥) الرازي: نهاية الإيجاز ص ٧٣.

ويقول أيضاً: (الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة)^(١).

فإذا تعددت المعاني للفظ الواحدة فإن الرازي يسميها الألفاظ المشتركة ويعرفها بقوله: (اللفظ المشترك هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك)^(٢).

وأما ابن حزم^(٣) فإنه يسمي تفسير المعاني المتعددة للفظ الواحدة بأنه (تمييز معاني الألفاظ وبيان حقائقها)^(٤).

ويؤكد ابن حزم على أهمية بيان معاني الألفاظ وبين خطورة الجهل بها فيقول: (إن عدم بيان معاني الألفاظ الدائرة بين أهل علم من العلوم يؤدي إلى الخلط في المعاني، وإيقاع الأسماء على غير مسمياتها، بل إلى مزج الحق بالباطل وتكثير الشغب والتباس الحقائق، ولذلك وجب على أهل كل علم من العلوم أن يميزوا معاني الألفاظ ويبينوا حقائقها)^(٥). هذا عن عناية المتكلمين بالألفاظ المفردة وتسميتهم لها.

أما عن كيفية دلالة هذه الألفاظ على معانيها، فإننا نجد المتكلمين يقسمون الألفاظ إلى عدة تقسيمات^(٦) والذي يعيننا منها هنا هما القسمان التاليان:

(١) الرازي: المحصول ج ١ ص ٥٠.

(٢) الرازي: المحصول ج ١ ص ٨٣.

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ وكان في الأندلس خلق كثير يتسبون إلى مذهبه يقال لهم الحزمية وروى عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنه بخط أبيه من تأليفه نحو ٤٠٠ ألف مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة وكان يقال لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان. أشهر مصنفاته الفصل في الملك والنحل والمحل في الفقه والتقريب لحد المنطق والأحكام في أصول الأحكام.

راجع في ترجمته الأعلام ج ٤ ص ٢٥٤.

(٤) ابن حزم الأندلسي الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٣٨ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ دار الحديث بالقاهرة.

(٥) ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٣٨.

(٦) يذكر الغزالي هذه التقسيمات في معيار العلم تحت عنوان: الفن الأول من مقدمات القياس في دلالة الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها إلى المعاني وقب سبعة تقسيمات:

الأول: دلالة اللفظ على المعنى - الثاني: تقسيم اللفظ بالنسبة إلى خصوص المعنى وعمومه. =

القسم الأول: تقسيم اللفظ بالنسبة لما يدل عليه من المعانى، وهذا القسم يتنوع إلى ثلاثة أنواع من دلالة اللفظ على معناه.

يقول الغزالي (الألفاظ تدل على المعانى من ثلاثة أوجه متباينة:

- الوجه الأول: الدلالة من حيث المطابقة، كالأسم الموضوع بإزاء الشئ، وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط .

- والآخر: أن تكون الدلالة بطريق التضمن، وذلك كدلالة لفظ السقف على الحائط، ودلالة لفظ الإنسان على الحيوان، وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الأعم الجوهرى .

- الثالث: الدلالة بطريق الالتزام والاستبعا، كدلالة لفظ الإنسان على قابل صنعة الخياطة وتعلمها)^(١).

ويقول الرازى عن دلالة اللفظ على معناه إن هذه الدلالة (إما أن تعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه، أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً فى المسمى من حيث هو كذلك، أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المسمى من حيث هو كذلك، فالأول: هو المطابقة والثانى: التضمن والثالث: الالتزام)^(٢).

وكذلك الأمدى يذكر هذا التقسيم السابق لدلالة اللفظ على معناه، فيقول عن أقسام الدلالة: (إما أن تكون الدلالة لفظية، أو غير لفظية، واللفظية أما أن تعتبر بالنسبة إلى كمال المعنى والموضوع له اللفظ أو إلى بعضه،

فالأول: دلالة المطابقة، كدلالة لفظ الإنسان على معناه.

= الثالث: رتبة الألفاظ فى مراتب الوجود - الرابع قسمته من حيث الأفراد والتركيب.

الخامس: تقسيم اللفظ المفرد فى نفسه - السادس فى نسبة الألفاظ إلى المعانى.

السابع تقسيم اللفظ المشترك. راجع: الغزالي: معيار العلم ص ٧٢ وما بعدها بتحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف سنة ١٩٦١ وراجع المستقصى ج ١ ص ٣٢ وما بعدها.

وكذلك الفخر الرازى قام بتقسيم اللفظ إلى عدة أقسام تندرج تحت تقسيم الغزالي السابق. راجع الرازى المحصول ج ١ ص ٦١ وما بعدها.

(١) الغزالي: معيار العلم ج ١ ص ٧٢.

(٢) الرازى المحصول ج ١ ص ٦١.

والثاني: دلالة التضمن، كدلالة لفظ الإنسان على ما فى معناه من الحيوان أو الناطق، والمطابقة أعم من التضمن لجواز أن يكون المدلول بسيطاً لا جزء له.

وأما غير اللفظية فهى دلالة الالتزام، وهى: أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه^(١).

وهذه الدلالات الثلاثة السابقة ليست على درجة واحدة من إفادة المعنى، بل تتفاوت درجاتها، فأقواها فى الدلالة هى دلالة المطابقة، وتأتى بعدها دلالة التضمن، ثم تأتى دلالة الالتزام فى المرتبة الأخيرة.

يقول الغزالي بعد ذكره لأنواع الدلالات: (والمعتبر فى التعريفات دلالة المطابقة والتضمن، وأما دلالة الالتزام فلا لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما)^(٢).

ولذلك يحذر الغزالي من الاعتماد على دلالة الالتزام، بل ينبه على الاقتصار على دلالتى المطابقة والتضمن، فيقول:

(وياك أن تستعمل فى نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، لأن الدلالة لا تنحصر فى حد)^(٣).

والسبب فى ذلك كما يرى الغزالي أن (المدلول فيها - أى دلالة الالتزام - غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضب ولا تنحصر، فيؤدى إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعانى، وهو محال)^(٤).

فاللفظ بإزاء ما يدل عليه من المعانى يتنوع فى نظر المتكلمين إلى ثلاثة أنواع من الدلالات هى:

- دلالة المطابقة: وهى دلالة اللفظ على تمام ما وضع له.

- دلالة التضمن: وهى دلالة اللفظ على جزء ما وضع له.

(١) الآمدى: الأحكام ج ١ ص ٤.

(٢) لغزالي: المستصفى ج ١ ص ٣٢ وراجع معيار العلم ص ٧٢.

(٣) الغزالي: المستصفى ج ١ ص ٣٢.

(٤) الغزالي: معيار العلم ص ٧٢.

- دلالة الالتزام: وهى دلالة اللفظ على معنى خارج عنه لكنه لازم له^(١).

وأن المعبر فى هذه الثلاثة هما الدالتان الأوليان.

القسم الثانى: تقسيم اللفظ بالنسبة لما يندرج تحته من مسميات:

واللفظ بهذا الاعتبار يتنوع إلى أربعة أنواع يذكرها الغزالى قائلاً: (إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل: المشتركة والمتواطئة والمترايدة والمتزايلة:

- أما المشتركة فهى اللفظ الواحد الذى يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً، كالعين تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس^(٢)، ويعرف الرازى هذا النوع بقوله: (اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هو كذلك)^(٣).

- وأما المتواطئة فهى التى تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطيور، لأنها متشاركة فى معنى الحيوانية.

- وأما المترادفة فهى الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والراح والعقار، فإن المسمى بهذه الأسماء يجمعه حد واحد هو: المائع المسكر المعتصر من العنب، والأسامى مترادفه عليه^(٤).

- ويعرف الرازى هذا النوع بقوله: (الألفاظ المترادفة هى: الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد)^(٥).

- وأما المتزايلة فهى: الأسماء المتباينة التى ليس بينها شئ من هذه النسب، كالفرس والذهب والثياب، فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة^(٦).

ويمكننا أن نأتى هنا بأمثلة تبين مدى اهتمام المتكلمين بتفسير اللفظة المفردة بأكثر من معنى.

(٢) الغزالى: معيار العلم ص ٨١.

(١) الجرجاني: التعريفات ص ١٤٠.

(٣) الرازى: المحصول ج ١ ص ٨٣.

(٤) الغزالى: معيار العلم ص ٨١ وراجع المستصفى ج ١ ص ٣٣.

(٥) الرازى: المحصول ج ١ ص ٧٩.

(٦) الغزالى: معيار العلم ص ٨١ وراجع المستصفى ج ١ ص ٣٣.

الأول من متكلمي المعتزلة: حيث يتناول القاضى عبد الجبار معنى النظر، فيشير إلى أن النظر يحتمل معان كثيرة، حيث يقول: (إن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة:

فقد يذكر ويراد به قلب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماساً لرؤيته، كما تقول العرب نظرت إلى الهلال ولم أره.

وقد يذكر ويراد به الانتظار، كما قال تعالى: ﴿فَنَظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] أى: انتظار وقال تعالى: ﴿فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [البقرة ج: ٢٨٠] أى: منتظرة. وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [ل عمران: ٧٧] أى: لا يرحمهم، ولا يثيبهم.

وقد يذكر ويراد به المقابلة؛ تقول العرب: دارى تنظر إلى دار فلان، أى: تقابلها وقد يذكر ويراد به التفكير بالقلب، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]^(١).

والقاضى يذكر هذه المعانى الخمسة السابقة للنظر، وهى جميعاً صحيحة على جهة اللغة، لكنه أهمل المعنى الأساسى للنظر فى اللغة، وهو الذى نصت عليه معاجم اللغة، وهو تأمل الشئ المرئى بالعين^(٢).

ولا شك أن إغفال القاضى لهذا المعنى الأخير يُعد وفاءً منه لمذهبه الاعتزالى النافى لرؤية الله تعالى.

وسأأتى فى الباب الثالث مناقشات تفصيلية لهذه المسألة.

والمثال الثانى: من متكلمي أهل السنة من الماتريديّة.

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٤ - ٤٥ بتحقيق د. عبد الكريم عثمان الطبعة الثالثة ١٩٩٦ مكتبة وهبة.

(٢) لسان العرب ج ٥ ص ٢١٥.

يتناول إمام أهل السنة أبو منصور الماتريدي^(١) معاني الاستواء في اللغة، فيذكر أن من هذه المعاني:

- لاستيلاء كما يقال: استوى فلان على كُورة كذا، بمعنى: استولى عليها.
ومنها العلو والارتفاع، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ [المؤمنون ٢٧].

والثالث التمام، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [الفصص: ١٤]^(٢).
ومن الماتريدية أيضاً أبو المعين النسفي^(٣) الذي يذكر معاني اليد في اللغة ومنها القدرة - القوة - السلطان - الغنى - الكف الجارحه ثم يقول بعد ذلك: (يضاف إلى الله تعالى من هذه المعاني ما لا يناقض التوحيد)^(٤).

المثال الثالث: من متكلمي أهل السنة من الأشاعرة:

يذكر سيف الدين الأمدى معاني الخلق في اللغة فيقول:

(أما الخلق: فقد يطلق في اللغة ويراد به:

- إيجاد الشيء واختراعه لا من شيء.

- وقد يراد به الهم بالشيء والعزم على فعله.

(١) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي أبو منصور من أئمة علماء الكلام والأصول نسبته إلى ماتريد بسمرقند سنة ٣٣٣.

من كتبه: التوحيد وتأويلات أهل السنة وأوهام المعتزلة وشرح الفقه الأكبر. راجع في ترجمته الأعلام ج ٧ ص ١٩ ومعجم المؤلفين ج ١١ ص ٣٠٠.

(٢) الإمام الماتريدي: كتاب التوحيد بتعليقات د. عاصم الكيالي الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦ دار الكتب العلمية.

(٣) هو أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول النسفي الحنفي عالم بالأصول والكلام ولد سنة ٤١٨ هـ وتوفي سنة ٥٠٨ كان بسمرقند وسكن بخارى. من كتبه: بحر الكلام وتبصرة الأدلة والتمهيد لقواعد التوحيد وغيرها.

راجع في ترجمته الأعلام ج ٧ ص ٢٤١ ومعجم المؤلفين ج ١٣ ص ٦٦ وهدية الارفين ج ٤ ص ٣٦.

(٤) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين ج ١ ص ١٣١ بتحقيق كلود سلامة الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠ دار الجفان - دمشق.

- وقد يراد به التقدير بمعنى الظن والحسبان، ومنه يقال: خلقت زيداً فى الدار أى قدرته فيها، ومعنى قدرته ظنته.

- وقد يراد به التقدير بمعنى المساواة بين شيئين، ومنه يقال للحذائين الذين يقدرون بعض طاقات النعل ببعض ويسوون بينها: خالقين.

- وقد يطلق الخلق بمعنى الكذب والافتراء، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧] على قراءة من سكن اللام أى أكاذيب الأولين ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] أى تكذبون^(١).

وسياتى فى الجانب التطبيقى مزيد تفصيل عن هذه المعانى عند المتكلمين عند تناول مسألة أفعال العباد.

فهذه هى نظرة المتكلمين إلى تلك القاعدة - قاعدة الألفاظ المفردة - وسنجد فى الجانب التطبيقى من هذا البحث كيف اعتمد المتكلمون على هذه القاعدة فى تناولهم للمسائل العقيدة المختلفة.



(١) الأمدى: ابتكار الأفكار فى أصول الدين ج ٢ ص ٢٣١ بتحقيق د. أحمد محمد المهدي طبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ٢٠٠٢.

القاعدة الثانية: قاعدة السياق (الدلالة السياقية)

إذا كانت القاعدة السابقة تهتم بالتعرف على المعاني المتعددة للكلمة الواحدة في صورتها المفردة، فإن هذه القاعدة الثانية تهتم ببيان معنى الكلمة في سياق معين، وبيان معنى النص المراد فهمه حين يكون في سياق أو نظم أو تركيب معين، بحيث يؤخذ في الاعتبار ما قبل النص وما بعده، والملازمات المحيطة به.

(فإذا كانت دراسة المعنى المعجمي تعتبر الخطوة الأولى للحديث عن الكلمة ودلالاتها)^(١).

فإن (المعنى المعجمي ليس هو كل شيء في إدراك معنى الكلام، فثمة عناصر أخرى ذات دخل كبير في تحديد المعنى، بل هي جزء أو أجزاء من معنى الكلام، مثل ما يحيط بالكلام من ملازمات وظروف خاصة ذات صلة به)^(٢).

فعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للألفاظ المفردة - كما سبق - فإن الأصوليين يؤكدون أن (الألفاظ المفردة ليس الغرض منها أن يُفاد بها معانيها المفردة ودلالاتها عليها، بل الغرض من وراء هذه الدلالة الوضعية إفادة المعاني المركبة بتركيب هذه المفردات باعتبارها من عناصر التركيب)^(٣).

وإلى هذا المعنى يشير الجرجاني حين يقول: (إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضم بعضها إلى بعض فيعرف ما بينها من فوائد، وهذا علم شريف وأصل عظيم)^(٤).

ويبين الجرجاني أهمية التركيب والسياق في الفهم الصحيح، وفي اتخاذ الكلام

(١) د. فريد عوض حيدر: علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية ص ٤٨ - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥ مكتبة الآداب بالقاهرة.

(٢) د. محمود السمران: علم اللغة ص ٢٨٠ دار الفكر العربي بدون تاريخ.

(٣) د. محمود توفيق سعد: دلالة الألفاظ عند الأصوليين ص ١٥ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ مطبعة الأمانة بالقاهرة.

(٤) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الأعجاز ص ٤١٥ بتحقيق محمود محمد شاكر مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٨٤.

معنى معيناً، فيقول: (إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة، ولا من حيث هى كلم مفردة، وإن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملائمة معنى اللفظة لمعنى ما يليها، أو ما أشبه ذلك من أمور لا تعلق لها بصريح اللفظ)^(١).

تعريف السياق: يمكن تعريف السياق بأنه (مجموعة من الكلمات والجمل التى تؤدى مدلولاً محدداً، أو هو كل ما يحيط بالكلمة من ظروف وملابسات وعناصر لغوية)^(٢).

ويعرف السياق كذلك بأنه (النظم اللفظى للكلمة، وموقعها من ذلك النظم، وهو يشمل الكلمات والجمل السابقة واللاحقة للكلمة، والنص الذى ترد فيه)^(٣).

وتعرف الدلالة السياقية بأنها (الدلالة التى يعينها السياق اللغوى، وهو البيئة التى تحيط بالكلمة أو العبارة أو الجملة).

وتمتاز الدلالة السياقية بأنها محددة فى الأغلب الأعم، بخلاف الدلالة المعجمية التى توصف بأنها متعددة وعامة)^(٤).

أهمية السياق: لا شك أن للسياق أهمية كبيرة فى فهم أى نص من النصوص، فالكلمة وحدها تعطى معنى معيناً، فإذا أنضمت إليها كلمات أخرى وكونت جملة أو تركيباً فإنها تعطى معنى آخر، وهذه الجملة إذا جاءت فى سياق معين تعطى معنى آخر، ومن هنا تظهر الأهمية الكبيرة للسياق فى فهم النصوص، ويمكن تحديد هذه الأهمية فيما يلى:

أولاً: السياق يحدد المعنى الدقيق للكلمة، ويخلصها من اشتراك الدلالة:

وذلك أن (الكلمة توجد فى كل مرة تستعمل فيها فى جو يحدد معناها تحديداً مؤقتاً، والسياق هو الذى يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعانى المتنوعة التى بوسعها أن تدل عليها، والسياق أيضاً هو الذى يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التى تدعها الذاكرة تتراكم عليها)^(٥).

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الأعجاز ص ٣٨.

(٢) د. رجب عبد الجواد دراسات فى الدلالة والمعجم ص ٢٠ دار غريب سنة ٢٠٠١.

(٣) ستيفن أولمان: دور الكلمة فى اللغة ص ٥٥ ترجمة د. كمال بشر مكتبة الشباب بالقاهرة سنة ١٩٧٥.

(٤) د. فريد حيدر: علم الدلالة ص ٥٦ - ٥٧.

(٥) جوزيف فندريس: اللغة ص ٢٣١ ترجمة عبد الحميد الدواخلى و د. محمد القصاص مكتبة الأنجلو.

وأيضاً فإن (قيمة الكلمة وتأثيرها ودلالاتها الدقيقة لا يتحدد إلا في ضوء وضع الكلمة في سياق ما، وفي ضوء تجاورها مع كلمات أخرى)^(١).

فالسّياق هو الذي يحدد معنى الكلمة ودلالاتها المقصودة، خاصة إذا كانت الكلمة متعددة المعنى مشتركة الدلالة كما هو حال كل الكلمات في المعجم، وهنا (تظهر قيمة السياق في دراسة المعنى ضمن تحديد المعاني المتعاورة على اللفظ الواحد بسبب الاشتراك أو تغيير الدلالة)^(٢).

ولذلك فإن الفهم الصحيح لأية مفردة لغوية (يحتاج إلى فهم التركيب، ولا يمكن أن يفهم معناها بمجرد مراجعة قواميس اللغة، بل لابد من معرفة التركيب الذي وردت فيه الكلمة، لأن التركيب هو الذي يعين المعنى المراد)^(٣).

فالسّياق هو الذي يبين معنى الكلمة، ويحدد دلالتها الدقيقة من بين دلالات متعددة.

ثانياً: السياق يبين المعنى ويخصص العام:

يقول العز بن عبد السلام^(٤) عن أهمية السياق في بيان المعنى: (السياق يرشد إلى تبين المجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك يعرف الاستعمال)^(٥).

(١) د. كريم الوائلي: الشعر الجاهلي وقضاياه الفنية ص ١١.

(٢) د. علي زوين: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث ص ١٨٥ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ دار الشؤون الثقافية بالعراق.

(٣) د. سميح عاطف الزين: معجم مفردات ألفاظ القرآن ص ١٥ الطبعة الرابعة سنة ٢٠٠٠ الدار الإفريقية العربية - بيروت.

(٤) هو شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام سلطان العلماء إمام عصره بلا مدافعه عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن مهذب السلمى الدمشقى الفقيه الشافعى ولد سنة ٥٧٨ هـ وتوفي سنة ٦٦٠ هـ صنف من الكتب: الإشارة والإيجار إلى بعض أنواع المجاز في القرآن والإمام في أدلة الأحكام شرح منتهى السؤل لأبن الحاجب وغيرها راجع في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى ج ٨ ص ١٠٣ هدية العارفين ج ٢ ص ١٤٣ والإعلام ج ٤ ص ٢٨.

(٥) العز بن عبد السلام: الإمام في أدلة الأحكام ص ٢٩.

وكذلك ينبه الشوكاني^(١) على أهمية مراعاة السياق لفهم نصوص الكتاب والسنة فيقول: (إن السياق يقع به التبيين والتعيين، فالتبيين فى المجمات، والتعيين فى المجمات، وعليك باعتبار هذا فى ألفاظ الكتاب والسنة والمهاورات تجد منه ما لا يمكن حصره)^(٢).

ثالثاً: ولذلك يجب اللجوء إلى السياق عند الاختلاف فى فهم النص:

لما كانت قاعدة السياق من القواعد المهمة فى تفسير كتاب الله تعالى، وهى قاعدة متفق عليها فى فهم مجارى كتاب الله كما يقرر ذلك الزركشى^(٣) فإن السياق هو الذى يحدد المعنى عند الاختلاف فى النص (فإذا تنازع العلماء فى تفسير آية وكان فى السياق قرينة إما لفظة أو جملة أو غيرها تؤيد أحد الأقوال المقولة فى الآية، فالقول الذى تؤيده القرينة أولى الأقوال بتفسير الآية)^(٤).

فالمعنى الذى يجب حمل الآية عليه عند الاختلاف هو (ما كان السياق لأجله ويعلم أن ظاهر النص متناول له)^(٥).

فإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق، كان الحمل عليه أولى^(٦).

(١) هو أبو عبد الله محمد بن على بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن صلاح بن على اليمنى الحافظ الشهير بالشوكانى القاضى بصنعاء ولد سنة ١١٧٣ وتوفى سنة ١٢٥٠ هـ له من التأليف: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول إرشاد السائل إلى دلائل المسائل البدر الطال بمحاسن من بعد القرن السابع فتح القدير فى تفسير القرآن راجع فى ترجمته هدية العارفين ج ٣ ص ٤٠٣ الأعلام ج ٥ ص ١٧.

(٢) الشوكانى: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ٣٩٨ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩ دار الكتاب العربى.

(٣) الزركشى: البرهان ج ٢ ص ٢٠٠ وراجع له البحر المحيط ج ٤ ص ٣٥٧.

(٤) فهد بن عبد الله الحزمى: القول المبين فى قواعد الترجيح عند المفسرين ص ١٠٣ الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠ دار العاصمة بالرياض.

(٥) أصول السرخسى ج ١ ص ٤١٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ دار الكتب العلمية - بيروت.

(٦) د. أحمد الشرقاوى: اختلاف المفسرين أسبابه وضوابطه ص ١٣ بحث محكم فى كلية أصول الدين بالقازيق سنة ٢٠٠٤.

رابعاً: إهمال مراعاة السياق يؤدى إلى الخطأ فى الفهم:

فإن السياق هو أهم ما يبين الدلالة المرادة والمعنى المحدد للنص، فإهماله يؤدى إلى الغلط فى الفهم، يقول ابن القيم^(١): (السياق يرشد إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط فى نظيره وغالط فى مناظرته)^(٢).

فلكى يفهم القارئ المعنى الصحيح لنص من النصوص، لا بد وأن يقف على فهم السياق الوارد فيه هذا النص، وبدون ذلك قد يفهمه على غير وجهه الصحيح ذلك أن: (معانى الكلمات والجمل والتراكيب لا يهتدى إليها إلا عن طريق تحليل السياقات والمواقف المختلفة التى تساق فيها) فالسياق هو الذى يبين المعنى ويحدد الدلالة الصحيحة وبالتالي الفهم الصحيح للنص.

ومن هنا نبه العلماء على ضرورة الحذق والإتقان فى فهم السياق، ومراعاة ما يحيط بالنص من ملابسات، كما يقول الزركشى: (وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ وزمام المعانى، وبها يتصل أجزاء الكلام ويتسم بعضه ببعض فتقوم له صورة فى النفس يتشكل بها البيان، فليس المفرد بذرب اللسان وطلاقة كافياً لهذا الشأن، ولا كل من أوتى خطاب بديهة ناهضة بحمله ما لم يستجمع إليه سائر الشروط)^(٣).

قاعدة السياق عند المتكلمين

لم يكن للمتكلمين كلام كثير فى الجانب النظرى عن قاعدة السياق، بمعنى أننا لم نجد منهم من ينص عليها كما نصوا على قاعدة الألفاظ المفردة من قبل، ولعل السبب فى ذلك

(١) هو محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد الزرعى الدمشقى أبو عبد الله شمس الدين أحد كبار العلماء مولده بدمشق سنة ٦٩١ ووفاته بها سنة ٧٥١ - تلميذ شيخ الإسلام ابن تيميه وهو الذى هذب كتبه ونشر علمه ووافقه فى كل ما قال. ألف تصانيف كثيرة منها: إعلام الموقعين - شفاء العليل - زاد المعاد وغيرها.

راجع فى ترجمته - الإعلام ج ٦ ص ٥٦ ومعجم المؤلفين ج ٩ ص ١٠٦.

(٢) ابن القيم: بدائع الفوائد ج ٥ ص ١١ دار الكتاب العربى بدون تاريخ.

(٣) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ج ٤ ص ١٧٧.

راجع إلى أن (نظرية السياق تعد من المناهج الحديثة في دراسة المعنى، وقد أخذت هذه النظرية مكانه متميزة في البحث الدلالي عند علماء اللغويات في العصر الحديث)^(١).

ويرى أصحاب هذه النظرية أن المعنى (لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي: وضعها في سياقات مختلفة)^(٢).

إلا أن المتكلمين في الجانب التطبيقي أي في تناولهم للمسائل العقدية لا يكاد يخلو بحثهم لمسألة منها من التنبيه على أهمية السياق، لكن تحت أسماء مختلفة مثل النظم أو التركيب.

ومع ذلك فللمتكلمين بعض الإشارات الموجزة عن هذه القاعدة، لكن في كتبهم غير الكلامية.

فالإمام الرازي يلفت النظر إلى أنه بالرغم من أهمية الألفاظ المفردة، إلا أن هذه الألفاظ ما هي إلا وسيلة لفهم المعاني عند تركيب بعضها مع بعض، فيرى أن (الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة)^(٣).

ويقول الرازي أيضاً عن طبيعة النظم والتركيب للمفردات: (إن النظم لا يحصل في الكلمات الواحدة، بل في كلمات ضُم بعضها إلى بعض، وذلك النظم يعتبر فيه أحوال المفردات وأحوال انضمام بعضها إلى بعض)^(٤).

ويعرف الرازي النظم والتركيب وما يشترط فيه عند انضمام المفردات بعضها إلى بعض فيقول: (باب في حقيقة النظم وهو عبارة عن: توخي معاني النحو فيما بين الكلم، فليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وذلك بأن تنظر في وجوه كل باب وفروقه فتعرف لكل من ذلك موضعه، وتجيئ به حيث ينبغي، وتنظر في الجمل فتتأمل فيها موضع الفصل من موضع الوصل، ثم تعرف ما حقه الفصل وما حقه الوصل)^(٥).

(١) د. محمود السمران: علم اللغة ص ٣٠٩.

(٢) د. فايز الداية: علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق ص ٦٨ ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر سنة ١٩٨٨.

(٣) الرازي: للحصول ج ١ ص ٥٠.

(٤) الرازي: نهاية الإيجاز ص ١٦٨.

(٥) نهاية الإيجاز ص ١٦٤ وما بعدها.

فهذه المراعاة السابقة لأصول وقواعد النحو من جهة ، ثم للعلم بتركيب الجمل وترتيبها ومعرفة ما بينها من أحكام من فصل أو وصل أو غيرهما من جهة أخرى ، هو الذى يجعل التركيب والنظم صحيحاً من الناحية اللغوية ، ومفيداً لمعانيه ، وإهمال شئ من ذلك يؤدى إلى الخطأ فيه .

يقول الرازى : (وإذا استقرت لم تجد شيئاً من الخطأ أو الصواب فى النظم إلا لأن معنى من معانى النحو قد أصيب به غير موضعه ، أو أزيل عن موضعه ، أو استعمل فى غير ما ينبغى له)^(١) .

ويشبه الرازى مراعاة النظم والتركيب بالألوان المتناسقة التى تُنقش بها صورة معينة فيقول : (وسبيل هذه المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها النقوش ، فكما أن الرجل قد يهتدى إلى أصباغ متناسبة فى أجناسها ومقاديرها ومواقعها وكيفية امتزاجها ليكون نقشه فى غاية الحسن والتناسب ، وقد لا يهتدى الآخر إلى ذلك ، كذلك الحال فى توخي معانى النحو)^(٢) .

وبين الرازى أن الذى يهتم بالنظم والتركيب ، ومراعاة التناسق فيهما فهو (مثل من عمد إلى اللآلى فخرطها فى سلك ، وكلما كانت أجزاء الكلام أقوى ارتباطاً وأشد التحاماً كان أدخل فى الفصاحة)^(٣) .

ومن خلال هذه الإشارات السابقة من الرازى إلى أهمية السياق - الذى يسميه النظم والتركيب - يمكن أن نحكم بالأهمية الكبيرة للسياق عند المتكلمين .

فالسباق يحدد المعنى ويخصص العام ويبين المجرى .

وبناءً على ذلك فقد اعتمد المتكلمون على السياق الذى يرد فيه النص المراد فهمه بمعنى النظر إلى ظروف النص وملابساته ، وما يحيط به من قرائن تدل على معنى من المعانى .

وبوسعنا أن نضرب هنا بعض الأمثلة التى تبين أهمية السياق لدى المتكلمين والباحثين فى المسائل العقدية .

(١) نهاية الإيجاز ص ١٦٥ .

(٢) الرازى نهاية الإيجاز ص ١٦٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٠ .

المثال الأول للمعتزلة: من المعروف في مذهب المعتزلة أنهم يفضلون الملائكة على البشر، ويستدلون على هذا ببعض آيات القرآن الكريم ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] فقد (تمسك أبو بكر الأصم بهذه الآية في إثبات أن الملائكة أفضل من البشر، لأنه تعالى لما أمر رسوله قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ والمعنى فأنت أحق وأولى بالعبادة^(١).

ومعنى هذا الاستدلال من أبي بكر الأصم أنه يلفت النظر إلى سياق الآية وإلى الآية التي قبلها، فإذا كان الله يأمر نبيه بالذكر والتسبيح وعدم الغفلة، فإنه تعالى أردف بذكر من هم أفضل منه وهم الملائكة -، وهذا على رأى المعتزلة.

وسيأتى لهذا الرأى مناقشات وردود تفصيلية في فصل خاص في الجانب التطبيقي عند الحديث عن بعض مسائل النبوات.

المثال الثانى لأهل الظاهر: حيث يفسر ابن تيميه الوجه الوارد في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فيقول: (المراد بالوجه هنا القبلة فإن الوجه هو الجهة في لغة العرب يقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا الوجه أى: إلى هذه الجهة وهذا كثير مشهور، قلت: والسياق يدل عليه لأنه قال: أينما تولوا، وأين من الظروف وتولوا أى تستقبلوا، فالمعنى: أى موضع استقبلتموه فهناك وجه الله فقد جعل وجه الله فى المكان الذى يستقبله، هذا بعد قوله ولله المشرق والمغرب وهى الجهات كلها)^(٢).

ومن الأمثلة أيضاً عند أهل الظاهر: ما يذكره ابن تيميه فى تفسير المعانى الواردة فى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] فيقول: (ليس لفظ المعية فى لغة العرب ولا فى شئ من القرآن يدل على اختلاط إحدى الذاتين

(١) تفسير أبى بكر الأصم ص ٧٠ - ضمن سلسلة تفاسير المعتزلة بتحقيق خضر محمد نبها - دار الكتب العلمية بدون تاريخ. وراجع تفسير الرازى ج ٧ ص ٣٥٣ حيث أورد هذا القول عن أبى بكر الأصم.

(٢) ابن تيميه: كتاب الأسماء والصفات ج ١ ص ٤٦ - ٤٧ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨ - دار الكتب العلمية.

بالأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَاكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، ومثل هذا كثير، فامتنع أن يكون قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ يدل على أن ذاته مختلطة بذوات الخلق، وأيضاً فإنه افتتح الآية بالعلم، وختمها بالعلم فكان السياق يدل على أنه عالم بهم^(١).

ويقرر ابن تيمية أن دلالة السياق من أهم ما يجب أن يحمل عليه فهم النص فيقول: وهكذا في جميع الظواهر (إن كان الظاهر ممكناً لم تحتج الآية إلى تأويل، وإن لم يكن ممكناً حملت الآية لى ما دل عليه سياقها)^(٢).

وسياتى فى الجانب التطبيقى مزيد من هذه الأمثلة التى تؤكد أهمية السياق فى الفهم الصحيح للنصوص.

القاعدة الثالثة: التخريجات البلاغية (الدلالة المجازية)

تميز اللسان العربى عن غيره من الألسنة واللغات بتنوع أساليب التعبير عن المعانى، واستخدام ألوان كثيرة من الطرق اللغوية التى تكسب الكلام رونقاً وطلاوة، كالتشبيه والاستعارة والكناية والتمثيل والتورية وغيرها من الفنون التى هى أقسام علم البلاغة.

وقد احتلت البلاغة مكانة خاصة بين علوم اللغة العربية، بل جعلها اللغويون شرطاً ضرورياً لمن يريد أن يتعرف على إعجاز القرآن وفصاحته، بل بالغ بعضهم حين جعل علم البلاغة هو أولى العلوم بالتعلم بعد توحيد الله عز وجل.

يقول أبو هلال العسكري^(٣): (إن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ - بعد

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ج ١ ص ١١١ بتحقيق الشيخ حسين مخلوف الطبعة الأولى سنة ١٣٨٦ دار المعرفة - بيروت.

(٢) ابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات ج ١ ص ٥١.

(٣) هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري عالم بالأدب له شعر نسبت إلى عسكر مكرم من كور الأهواز توفى سنة ٣٩٥ هـ. من كتبه: التلخيص فى اللغة وجمهرة الأمثال وكتاب الصناعتين والفرق بين المعانى.

راجع فى ترجمته: الأعلام ج ٢ ص ١٩٦ - البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة ج ١ ص ١٦.

المعرفة بالله جل ثناؤه - علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة الذي يعرف به إعجاز كتاب الله^(١).

ويقول: (فينبغي من هذه الجهة أن يقدم اقتباس هذا العلم على سائر العلوم بعد توحيد الله تعالى)^(٢).

وبين السيوطي فائدة علم البلاغة وقيمته في إدراك أوجه الأعجاز في القرآن فيشير إلى أن من العلوم الضرورية لمن يفسر كتاب الله - تعالى - معرفة علم المعاني والبيان والبديع (لأنه يعرف بالأول - أى علم المعاني - خواص تركيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وبالثاني - أى علم البيان - خواصها من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها، وبالثالث - أى علم البديع - وجوه تحسين الكلام وهذه العلوم الثلاثة هي علوم البلاغة وهي من أعظم أركان المفسر، لأنه لا بد له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، وإنما يُدرك - أى الإعجاز - بهذه العلوم)^(٣).

ومن شدة أهمية البلاغة حرص اللغويون أن ينبهوا إلى ضرورة تعلمها لمن يتصدى للبحث في أى علم من العلوم الإسلامية.

يقول أبو هلال العسكري (قبيح بالفقيه المؤتم به، والقارئ المهتدى بهديه، والمتكلم المشار إليه في حسن مناظرته وتمام آلتة في مجادلته وشدة شكيمته في حجاجه أن يجهل علم البلاغة)^(٤).

ولكن: ما هي الخطورة التي من أجلها قبح الجهل بعلم البلاغة؟

تكمن هذه الخطورة في أن الذي يجهل البلاغة وفنونها، ويغفل مباحثها وأبوابها لا يتمكن من إدراك إعجاز القرآن الكريم، ولا بلاغة أحاديث النبي ﷺ إذ هما في الدرجة العليا من البلاغة، ولا يصل إلى إدراكها إلا من كان عالماً بها.

(١) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين ص ٩ بتحقيق د. مفيد قميحة الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ - دار الكتب العلمية.

(٢) نفس المصدر ص ٩.

(٣) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٣٧.

(٤) أبو هلال العسكري: الصناعتين ص ٩.

(إن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف وما شحنه من الإيجاز البديع والاختصار اللطيف، وضمنه من الحلاوة، وجلله من رونق الطلاوة مع سهولة كلمه وجزالتها وعدوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز عنها الخلق، ونحيرت عقولهم فيها)^(١).

ويشير الشريف الرضى^(٢) إلى أن القرآن مشتمل على (عجائب الاستعارات، وغرائب المجازات التي هي أحسن من الحقائق معرضاً وأنفع للعلم معنى ولفظاً، وإن اللفظة التي وقعت مستعارة لو أوقعت في موقعها لفظة الحقيقة لكان موضعها نائياً بها، ونصابها قلقاً بمركيها، إذ كان الحكيم - سبحانه - لم يورد ألفاظ المجاز لضيق العبارة عليه، ولكن لأنه أجلى في أسمع السامعين، وأشبه بلغة المخاطبين)^(٣).

أى أن لغة العرب لما كانت مشتملة على هذه الفنون البلاغية من المجازات والاستعارات، ورد القرآن بها مخاطباً لهم بلغتهم التي يعرفونها، بيد أن بلاغة القرآن أعلى منزلة وأرفع مكانة.

وإذا كان هذا حال بلاغة القرآن فكذلك أحاديث النبي ﷺ (قد اشتملت على كثير من الاستعارات البديعة، ولمع البيان الغريبة وأسرار اللغة اللطيفة يعظم النفع باستنباط معادنها، واستخراج كوامنها، وإطلاعها من أكمتها وأكنانها، وتجريدها من خللها وأجفانها)^(٤). هذه القاعدة عند المتكلمين.

كان من أهم الأمور التي اعتنى بها المتكلمون قضية البلاغة العربية وأنواعها من المعانى والبيان والبديع، بحيث لم يهمل أحد منهم الحديث عنها.

(١) الصنائع ص ٩.

(٢) هو محمد بن الحسين بن موسى أبو الحسن الرضى العلوى الحسينى الموسوى: أشهر الطالبين على كثرة المجيدين فيهم مولده سنة ٣٥٩ ينفداده ووفاته بها ٤٠٦ أنهت إليه نقابة الأشراف فى حبة والده سنة ٤٠٣ له ديوان شعر وله اللجازات النبوية وله تلخيص البيان عن مجاز القرآن راجع الأعلام ج ٦ ص ٩٩ ومعجم المؤلفين ج ٩ ص ٢٦١.

(٣) الشريف الرضى: تلخيص البيان فى مجازات القرآن ص ٩ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ عالم الكتب - بيروت.

(٤) الشريف الرضى: اللجازات النبوية ص ٢١ بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد طبعة البابى الحلبي سنة ١٩٧١.

وقد جاء تناول المتكلمين للبلاغة وقضاياها في إطارين:

الأول: في كتبهم الكلامية.

الثاني: في مؤلفات خاصة بعلم البلاغة.

فبالنسبة لتناول المتكلمين للبلاغة وقضاياها في كتبهم الكلامية، سواء لتعريفها، أو أهميتها أو خطورة الجهل بها، وبطبيعة الحال لبعض تطبيقاتها فإننا نجد ذلك كثيراً عندهم.

ولنذكر بعض الأمثلة على ذلك:

فالشهرستاني^(١) يشير إلى أهمية البلاغة في فهم النصوص القرآنية، وأنه كلما زادت معرفة الإنسان بالبلاغة كلما زاد فهمه وإدراكه للقرآن، فيقرر أن (البلاغة هي اجتماع الأمور الثلاثة - يقصد المعاني والبيان والبديع)^(٢) ثم يقول: (كل من كانت له أدنى معرفة بالعربية يعرف أعجازه أي القرآن - إلا أن البلغاء يعرفون وجوه إعجازه على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان أفصح وأبلغ كانت معرفته أشد وأوضح)^(٣).

وكذلك سيف الدين الأمدى يذكر أن (وجه إعجاز القرآن ما اشتمل عليه من البلاغة التي تنقاصر عنها سائر دروب البلاغات)^(٤).

ثم يعرف الأمدى البلاغة بأنها (التعبير عن المعنى الصحيح بما طابقه من اللفظ الرائق، من غير مزيد على المقصود ولا انتقاص عنه في البيان، وعلى هذا فكلما أزداد الكلام من المطابقة للمعنى، وشرف الألفاظ، ورونق المعاني، والتجنب عن الركيك المستغث منها كانت بلاغته أزيد)^(٥).

(١) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني من فلاسفة الإسلام كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. ولد في شهرستان سنة ٤٧٩؛ وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ فأقام بها ثلاث سنين ثم عاد إلى بلده وتوفي بها سنة ٥٤٨. من كتبه: الملل والنحل ونهاية الأقدام والإرشاد إلى عقائد العباد وغيرها راجع في ترجمته الإعلام ج ٦ ص ٢١٥ ومعجم المؤلفين ج ١٠ ص ١٨٧.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٥٨ بتحقيق الفرد جيوم - مكتبة المتنبي بالقاهرة بدون تاريخ.

(٣) نفس المصدر ص ٤٥٨.

(٤) الأمدى: إيكار الأفكار في أصول الدين ج ٣ ص ٦ بتحقيق د. أحمد محمد المهدي طبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة سنة ٢٠٠٢.

(٥) نفس المصدر ج ٣ ص ٦.

ثم يشير إلى أن القرآن مشتمل على البلاغة -بمعناها السابق- وأن هذا أمر ضروري فيقول: (اشتمال القرآن على أصل البلاغة وتميزه عن الركيك من الألفاظ أمر متفق عليه، وهو معلوم بالضرورة عند من له أدنى معرفة باللغة)^(١).

وكذلك الأيجي الذي قرر -أولاً- أن من أوجه أعجاز القرآن (كونه في الدرجة العليا من البلاغة التي لم يعهد مثلها)^(٢).

ثم عرف البلاغة -ثانياً- بأنها (التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان)^(٣).

ثم يزيد الإيجي الأمر وضوحاً حين يذكر أن البلاغة بجميع فنونها موجودة في القرآن الكريم فيقول: (أن من تتبع القرآن وجد فيه فنون البلاغة من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، وضروب التأكيد، وأنواع التشبيه والتمثيل والاستعارة، وحسن المقاطع والمطالع والفواصل، والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام، وتعرّيه من اللفظ الغث والشاذ الشارد)^(٤).

ويقرر الشريف الجرجاني أيضاً أن من كان متمكناً في علوم البلاغة فإنه يستطيع أن يفهم النصوص الشرعية -خاصة تلك التي يقع حولها الاختلاف- على ما يليق بها من أبواب البلاغة، فيقول: (ومن كان له رسوخ في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية، وبعضها على المجاز، مراعيًا جزالة المعنى وفخامته، ومجانباً ما يوجب ركائته، فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها)^(٥).

ويتضح من خلال هذه النصوص السابقة أن المتكلمين في مختلف العصور كانوا يتناولون القضايا البلاغية في كتبهم الكلامية، ولو ذهبنا نستقصى أقوال المتكلمين في ذلك لطال بنا المقام^(٦).

(١) نفس المصدر ج ٣ ص ٦.

(٢) الإيجي: المواقف في علم الكلام ص ٣٤٩.

(٣) المواقف ص ٣٤٩.

(٤) الإيجي: المواقف ص ٣٥٠.

(٥) شرح الجرجاني على المواقف للإيجي ج ٨ ص ١٢٩ الطبعة الثانية سنة ١٩٠٧ مكتبة السعادة بالقاهرة.

(٦) وراجع في ذلك: التفاتاني شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٨ وغيرها من كتب علم الكلام.

ولعل السبب في اضطراب ذكر المتكلمين للبلاغة في كتبهم الكلامية هو أنهم عادة ما يتناولون قضية إعجاز القرآن، ولا شك أن الإعجاز اللغوي والبلاغي هو أعظم أوجه الإعجاز في القرآن، وهو الذي وقع به التحدى أولاً.

الإطار الثاني: الذي تناول المتكلمون فيه البلاغة وعلومها هو المؤلفات التي خصصوها لهذا العلم.

وأضرب هنا أمثلة لثلاثة من أعلام العلماء الذين ذاع صيتهم - بالنسبة لنا - كحكما ومتكلمين، لكن كانت لهم شهرة - أيضاً - كلغويين وبلاغيين، تلك الشهرة التي كشفت عنها مؤلفاتهم وكذلك كتب التراجم.

وهؤلاء الثلاثة بحسب ترتيبهم الزمني هم:

أولاً: الفخر الرازي^(١): ذاعت شهرة الرازي على أنه أصولي حكيم متكلم - إلى جانب علوم أخرى كال تفسير والطب وغيرها - لكن الحقيقة أن الرازي - بجانب هذا - كان من المؤلفين البارعين في علوم اللغة وخاصة البلاغة.

وأذكر هنا كتاباً واحداً من كتبه اللغوية البلاغية، وهو كتاب: «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، وهو كتاب من أجل كتب علم البلاغة، وترجع قيمة هذا الكتاب إلى أنه ملخص لكتابين يعتبران هما أصول علوم البلاغة، وهما كتابا شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني: «أسرار البلاغة»، «ودلائل الإعجاز».

فيذكر الرازي أنه وقف على هذين الكتابين، وأجلهما واختصرهما في كتابه السابق.

يقول الرازي عن عبد القاهر الجرجاني، وسبقه في علم البلاغة، وقيمة كتابيه السابقين في علم البلاغة: (إن الله قد وفق الإمام الجرجاني حتى استخرج أصول هذا العلم وقوانينه، ورتب حججه وبراهينه، وبالع في الكشف عن حقائقه، والفحص عن لطائفه ودقائقه، وصنف في ذلك كتابين لقب أحدهما بدلائل الإعجاز، والثاني بأسرار البلاغة، وجمع فيهما من القواعد الغريبة والدقائق العجيبة، والوجوه العقلية والشواهد النقلية، واللطائف الأدبية والمباحث العربية ما لا يوجد في كلام من قبله من المتقدمين، ولم يصل إليها غيره أحد من العلماء الراسخين)^(٢).

(٢) الفخر الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الأعجاز ص ٢٤ - ٢٥.

(١) سبقت ترجمته.

هذه قيمة الكتابين وصاحبهما في نظر الرازي .

ثم يقول الرازي : إنه اطلع على الكتابين وضمنها كتابه نهاية الإيجاز : (ولما وفقني الله - تعالى - لمطالعة هذين الكتابين ، التقطت منهما معاهد قوائدهما ، ومقاصد فرائدهما ، وراعت الترتيب مع التهذيب ، والتحرير مع التقرير ، وضبطت أوابد الإجماليات في كل باب بالتقسيمات اليقينية ، وجمعت متفرقات الكلم في الضوابط العقلية ، مع الاجتناب عن الإطناب الممل ، والاحتراز عن الإيجاز المخل ، وسميته نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)^(١) .

فكتاب الرازي - إذن - لا ترجع أهميته إلى أنه منسوب إلى أحد أعلام علماء الكلام فقط ، بل لكونه يعد مختصراً لكتابين من أصول كتب البلاغة ، وهما كتابا عبد القاهر السابقيين .

ويهمنا من كتاب الرازي هنا نظرته إلى أهمية البلاغة التي يقول عنها : (إن أحق الفضائل بالتقديم ، وأسبقها في استيجاب التعظيم العلم الذي لا شرف إلا وهو السبيل إليه ، ولا خير إلا وهو الدليل عليه ، ولا منقبة إلا وهو ذروتها وسنامها ، ولا مفخرة إلا وبه صحتها وتمامها ، ولا حسنة إلا وهو مفتاحها ، ولا محمدة إلا ومنه يتقد مصابحها ، لا سيما العلم الذي هو أرسخ العلوم أصلاً ، وأسبقها فرعاً ، وأكرمها نتاجاً وأنورها سراجاً ، وهو علم البيان)^(٢) .

بل يذهب الرازي في تقدير علم البلاغة إلى أبعد من ذلك حين يرى أنه (باحث عن أشرف المطالب الدينية ، وأرفع المطالب اليقينية ، وهو البحث عن جهة دلالة القرآن على صدق محمد ﷺ بالتفصيل والتحصيل ، ويكون صاحبه مترقياً في ذلك من حضيض التقليد إلى أوج التحقيق ، وذلك ما لا شرف ورائه ولا رتبة فوقه)^(٣) .

ويعرف الرازي البلاغة بقوله : (البلاغة هي : بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخل ، والأطالة المملة)^(٤) .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

(١) الرازي : نهاية الإيجاز ص ٢٥ .

(٤) نفسه ص ٢٩ .

(٣) نفسه ص ٢٩ .

ثانيًا: القاضي الإيجي^(١): اشتهر القاضي عضد الدين الإيجي بأنه أحد متأخري المتكلمين الذين أظهروا علم الكلام في صورة فلسفية، ويعد كتابه المواقف في علم الكلام من أشهر النماذج المؤلفة في علم الكلام الفلسفي.

بيد أن القاضي الإيجي له شهرة أخرى، وهي أنه عالم لغوي ذو تأليف في علم البلاغة، حتى قرنه بعض المؤرخين بعبد القاهر الجرجاني، وقرن مؤلف الإيجي في البلاغة بمؤلفي الجرجاني.

يقول صاحب كتاب «الثقافة الإسلامية في الهند»^(٢) عن علم البلاغة والكتب المؤلفة فيه: (وقد صنف فيه جمع من المتقدمين والمتأخرين أحسنها وأشهرها دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة للإمام عبد القاهر الجرجاني. ثم تصدى جمع منهم لتلخيص تلك الكتب منهم الإمام الفخر الرازي له «نهاية الإيجاز» ومنهم القاضي عضد الدين الإيجي، له «الفوائد الغيائية»^(٣)).

وهذا الكتاب الخاص بالإيجي، وهو «الفوائد الغيائية» يعد تلخيصًا للقسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكي الخاص بالبلاغة، كما صرح الإيجي نفسه بذلك حين قال في مقدمة هذا الكتاب: (هذا مختصر في علم المعاني والبيان يتضمن مقاصد مفتاح العلوم، وسميته «بالفوائد الغيائية»^(٤)).

(١) هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي الشافعي عضد الدين عالم مشارك في العلوم العقلية والأصليين والمعاني والبيان والنحو والفقه وعلم الكلام ولد بإيج سنة ٧٠٨ هـ وتوفي مسجونًا بقلعة درميان سنة ٧٥٦ هـ. من مؤلفاته: الرسالة العضدية والفوائد الغيائية في المعاني والبيان والمواقف في علم الكلام وغيرها.

راجع في ترجمته: معجم المؤلفين ج ٥ ص ١١٩ وبغية الوعاة ج ٢ ص ٧٦ والأعلام ج ٣ ص ٢٩٥.
(٢) هو العلامة الشريف عبد الحى بن فخر الدين بن عبد العلى الحسى ولد سنة ١٢٨٦ هـ وتوفي سنة ١٣٤١ هـ فى لکنهؤ بالهند من مؤلفاته معارف العوارف فى أنواع العلوم والمعارف المعروف باسم الثقافة الإسلامية بالهند وتلخيص الأخبار وتهذيب الأخلاق. راجع مقدمة تحقيق كتاب معارف العوارف ص ٥ - ٦.

راجع فى ترجمته: معجم المؤلفين ج ٥ ص ١١٩ وبغية الوعاة ج ٢ ص ٧٦ والأعلام ج ٣ ص ٢٩٥.
(٣) عبدالحى الحسى: الثقافة الإسلامية فى الهند ص ٣٧ بتحقيق أبى الحسن الندوى الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

(٤) الإيجي: الفوائد الغيائية ص ١٠٩ بتحقيق د. عاشق حسين الطبعة الأولى سنة ١٩٩١ دار الكتاب المصرى اللبنانى.

ويقول محقق كتاب «الفوائد الغيائية» عن الإيجي إنه : (فارس من فرسان البلاغة، وأحد علماء المشرق المشهورين في هذا الفن)^(١).

ويذكر المحقق أن هذا الكتاب -الفوائد الغيائية للإيجي- قد بلغ من الأهمية العلمية أن اعتنى به العلماء من بعد الإيجي، فشرحوه ووضحوه حتى بلغت شروحه تسعة شروح^(٢).

ويقول الإيجي عن أهمية علوم البلاغة في تدبر كلام الله تعالى : (وما أفقر طالب الوقوف على تمام المراد من كلام الله تعالى إلى هذين العلمين - يقصد البيان والمعاني)^(٣).

ويعرف الإيجي البلاغة قائلاً : (البلاغة توفية الكلام بحسب المقام حقه من فوائد التراكيب، ومراتب الدلالة)^(٤).

ونستخلص من هذا أن الإيجي -المتكلم- كان أيضاً من البارعين في البحث والتصنيف البلاغي، ويؤيد هذا ما ذكر في ترجمته من أنه كان (عالماً بالأصول، والمعاني، والعربية)^(٥).

بل الأكثر من ذلك أن يذكره السيوطي في طبقات النحاة، فيقول عن الإيجي : (إنه كان قائماً بالأصول، والمعاني، والعربية، وله كتاب «الفوائد الغيائية» في المعاني والبيان)^(٦).

(١) د. عاشق حسين مقدمة تحقيق كتاب الفوائد الغيائية للإيجي ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٩١ دار الكتاب المصري اللبناني.

(٢) راجع مقدمة تحقيق الفوائد الغيائية ص ٥ ويذكر الدكتور عاشق حسين أن هذه الشروح هي شرح الكرماني وهو تلميذ الإيجي توفي سنة ٧٨٦ هـ وشرح الفناي المتوفى سنة ٨٣٤ هـ وشرح الجرجاني توفي ٨٣٨ هـ وشرح الشريف البخاري المتوفى سنة ٩٥٠ هـ وشرح الحسيني المتوفى سنة ٧٧٦ هـ وشرح الصفوي المتوفى سنة ٨٥٣ هـ والسعيد المتوفى ٨٦٠ هـ وطاش كبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٨ هـ والجويني المتوفى سنة ١٠٦٢ هـ راجع مقدمة التحقيق ص ٣١.

(٣) الإيجي الفوائد الغيائية ص ١١١.

(٤) نفس المصدر ص ١٦٣.

(٥) الزركلي: الأعلام ج ٣ ص ٢٥٩ ومعجم المؤلفين ج ٥ ص ١١٩.

(٦) السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ج ٢ ص ٧٦.

ثالثاً: السعد التفتازانى: كان التفتازانى من تلاميذ الإيجى الذى سار على نهج أستاذه فى التأليف فى علم الكلام بنفس الطريقة، وقد اشتهر - لذلك - السعد بأنه من علماء الكلام، ويعد كتابه «مقاصد الطالبين»، «وشرح المقاصد» من أهم كتب علم الكلام. لكن للتفتازانى شهرة أخرى، هى كونه لغوياً مؤلفاً فى علوم اللغة، ومنها البلاغة، وله فيها مؤلفان مشهوران:

أحدهما: «المطول فى علوم البلاغة» وهو شرح لتلخيص المفتاح للقزوينى^(١).

والثانى: «أختصار لهذا الشرح سماه «تلخيص المعانى».

يقول التفتازانى: (إنى قد شرحت فيما مضى تلخيص المفتاح، وأودعته غرائب نكت سمحت بها الأنظار، ورشحته بلطائف فقر سبكتها يد الأفكار، ثم رأيت الجمع الغفير يسألونى صرف الهمة نحو اختصاره، والاقتصار على بيان معانيه وكشف أستاره فإنصببت لشرح الكتاب على وفق مقترحهم ثانياً، ولعنان العناية نحو اختصار الأول ثانياً)^(٢).

وقد اجمعت الكتب التى ترجمت للتفتازانى أنه كان صاحب رسوخ فى الجانب اللغوى. يقول السيوطى عن التفتازانى: (عالم بالنحو، والتصريف، والمعانى، والبيان، وله «شرح تلخيص»، «المفتاح للقزوينى» وله «الإرشاد فى النحو»)^(٣).

ويقول الزركلى عن التفتازانى: (من أئمة العربية، والبيان، والمنطق)^(٤).

وفى معجم المؤلفين أن التفتازانى (عالم مشارك فى النحو، والتصريف، والمعانى، والبيان)^(٥).

(١) هو محمد بن عبدالرحمن بن عمر أبو المعالى جلال الدين القزوينى الشافى المعروف بخطيب دمشق قاضى من أدباء الفقهاء أصله من قزوين ومولده بالموصل سنة ٦٦٦ هـ ولى القضاء فى ناصية بالروم ثم دمشق ثم القاهرة ثم نفى إلى دمشق وظل بها إلى أن مات سنة ٧٣٩ هـ. من كتبه: تلخيص المفتاح فى المعانى والبيان والإيضاح فى شرح التلخيص وغيرهما. راجع الأعلام ج ٦ ص ١٩٢.

(٢) التفتازانى: مختصر المعانى ص ٦ - ٧.

(٣) السيوطى: بغية الوعاة ج ٢ ص ٢٨٥.

(٤) الأعلام ج ٧ ص ٢١٩.

(٥) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين ج ١٢ ص ٢٢٨ - دار أحياء التراث العربى - بيروت - بدون تاريخ.

ينظر التفتازاني إلى علم البلاغة على أنه من أجل العلوم، لكونه يكشف عن أجل غاية وهي معرفة وجه إعجاز القرآن الكريم.

يقول التفتازاني: (بعلم البلاغة - لا بغيره من العلوم كاللغة والصرف والنحو - تعرف دقائق العربية وأسرارها، فيكون من أدق العلوم سرّاً، إذ به يعرف أن القرآن معجز لكونه في أعلى مراتب البلاغة لاشتماله على الدقائق والأسرار الخارجة عن طوق البشر، وهذا وسيلة إلى تصديق النبي ﷺ، وهو وسيلة إلى الفوز بجميع السعادات، فيكون من أجل العلوم لكون معلومه وغايته من أجل المعلومات والغايات)^(١).

وهكذا يظهر لنا اعتناء المتكلمين بالبلاغة وعلومها، وعدهم إياها - ليس من العلوم اللغوية فقط - بل هي من أجل العلوم الدينية التي تظهر إعجاز القرآن وصدق النبي ﷺ، وبالتالي الفوز بسعادة الدارين.

وهذا الاعتناء من المتكلمين لم يكن إشارات في كتبهم الكلامية فقط، بل جاء أيضاً في صورة مؤلفات مستقلة في هذا العلم.

وإذا كان هذا شأن البلاغة وأهميتها في نظر المتكلمين فإنهم ينبهون على خطورة الجهل بها، وهذه الخطورة تكمن في عدم إدراك إعجاز القرآن.

يقول القاضي الباقلاني^(٢) (إن من كان من أهل اللسان العربي إلا أنه ليس يبلغ في الفصاحة الحد الذي يتناهى إلى معرفة أساليب العرب، ووجوه تصرف اللغة، وما يعدونه فصيحاً بليغاً بازغاً من غيره، فهو كالأعجمي في أنه لا يمكنه أن يعرف إعجاز القرآن، فهو ومن ليس من أهل اللسان سواء)^(٣).

ويقول الإيجي: (إن من جهل البلاغة مُنِع من إدراك أوجه الإعجاز في القرآن، ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن)^(٤).

(١) التفتازاني: مختصر المعاني ص ٧.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر قاض من كبار علماء الكلام انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة ولد بالبصرة سنة ٣٣٨ هـ وتوفي ببغداد سنة ٤٠٣ هـ وكان جيد الاستنباط سريع الجواب.. من كتبه إعجاز القرآن والإنصاف وتمهيد الدلائل ودقائق الكلام وغيرها.

(٣) القاضي الباقلاني: أعجاز القرآن ص ١١٣ بتحقيق السيد أحمد صقر - دار المعارف بالقاهرة بدون تاريخ.

(٤) المواظف ص ٣٥٠.

القاعدة الرابعة: الاستشهاد بالشعر العربي

كان الشعر من أهم ما اعتمد عليه المتكلمون في إثبات صحة نسبة استدلالهم بالنصوص في آرائهم إلى اللغة العربية، وقد جاؤوا بالكثير من الشواهد الشعرية لتأييد آرائهم، والرد على آراء مخالفيهم، ويظهر ذلك جلياً من النظرة الأولى إلى أى من الكتب الكلامية.

والواقع أن عمل المتكلمين في الاستشهاد بالشعر، وامتلاء الكتب الكلامية بالشواهد الشعرية ليس بدعاً، بل هو متسق مع الثقافة الإسلامية العامة التي تهتم بالشعر وتقدر له قيمته من بين أنواع الكلام العربي.

فالشعر: (ديوان العرب، وخزانة حكمته، ومستنبت آدابها، ومستودع علومها فحاجة كل متأدب بلغة العرب، ونأظر في علومها إليه ماسة وفاقة إليه شديدة)^(١).

والشعر له قيمته الخاصة عند العرب، فله من الشرف ما ليس لغيره من الكلام، يقول ابن خلدون: (واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطأهم، وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم)^(٢)، وسأبين في الأسطر القادمة معنى الاستشهاد بالشعر، وأهميته في سائر العلوم الإسلامية.

معنى الاستشهاد بالشعر: يُقصد بالاستشهاد عموماً: (إثبات أن الاستعمال اللغوي المشهود له من فصيح كلام العرب)^(٣).

ويقرر التهانوي أن: (الشاهد عند أهل العربية هو: الجزئى الذى يستشهد به فى إثبات القاعدة، بكون ذلك الجزئى من التنزيل، أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم)^(٤).

(١) أبو هلال العسكري: الصناعتين ص ٤٣.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ج ٣ ص.

(٣) د. محمد حسن جبل: الاحتجاج بالشعر فى اللغة ص ٥١ دار الفكر العربى بدون تاريخ.

(٤) التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ج ١ ص ١٠٦٣ بتحقيق د. على دحروج الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ مكتبة لبنان.

وعلى ذلك يكون الشاهد الشعرى هو (ما يؤتى به من أشعار العرب ليشهد بصحة لفظة أو صيغة أو عبارة أو دلالة إلى العربية)^(١)، والحاجة إلى الشواهد فى اللغة العربية ماسة، حتى لا يُنسب إلى اللغة ما ليس منها^(٢).

وقد احتلت الشواهد الشعرية مكانه بارزة فى الاستشهاد بالكلام العربى، حيث جاءت فى المرتبة الثالثة بعد الاستشهاد بالقرآن والحديث النبوى، ذلك أن (الكلام العربى الذى يُحتج به هو القرآن الكريم، والحديث النبوى الشريف، وما أثر من كلام العرب شعراً ونثراً)^(٣).

ومن الحقائق الثابتة عند اللغويين أن الاستشهاد بالكلام المنظوم -- وهو الشعر -- كان أكثر من الاستشهاد بالكلام المنثور، فعلى الرغم من أن (أقوال العرب النثرية متنوعة وكثيرة، إلا أن الباحثين القدماء لم يعمدوا إليها لإبراز قواعدهم اللغوية، والوقوف على الأساليب العربية، بل كانت عنايتهم بالاستشهاد بالشعر أفشى وأوسع فى تقعيد القواعد وتصحيحها، ولعل ذلك راجع إلى ما يلى:

١- شيوع حفظ الشعر، لأن إيقاعاته تساعد على ذلك، وبذلك فهو حاضر دائماً فى ذاكرة الأئمة^(٤).

٢- العناية بالشعر فى كل مجال، وكثرة الرواية له، وسهولة حفظه، وهذا صرف الباحثين عن النثر مع غزارة مادته^(٥).

ويقول ابن رشيقي^(٦) عن بقاء معظم الشعر، وضياح معظم النثر: (ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، لكن لم يحفظ من المنثور عُشره ولا ضاع من المنظوم عُشره)^(٧).

(١) د. محمد حسن جيل: الاحتجاج بالشعر فى اللغة ص ٥١.

(٢) نفس المرجع ص ٥٢. (٣) نفس المرجع ص ٥١.

(٤) الاحتجاج بالشعر فى اللغة ص ٥٢.

(٥) عصور الاحتجاج فى النحو العربى ج ١ ص ١٧٠.

(٦) هو الحسن بن رشيقي القيرواني أبو علي أديب نقاد باحث كان أبوه من موالى الأزدي ولد بالمغرب سنة ٣٩٠ هـ وتعلم الصباغة ثم مال إلى الأدب وقال الشعر ورحل إلى القيروان واشتهر بها ومدح ملكها ثم انتقل إلى جزيرة صقلية ومات بها سنة ٤٦٣ من كتبه: العمدة فى صناعة الشعر والشذوذ فى اللغة والمساوى فى السرقات الشعرية. راجع فى ترجمته الأعلام ج ٢ ص ١٩١ - هدية العارفين: ج ١ ص ٣١١.

(٧) ابن رشيقي: العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ص ١.

٣- أن الشعر - في مجمله - يمثل الطبقة العليا من كلام العرب في باديتهم وحاضرهم أكثر مما يمثلها كلامهم المنشور، ومن الحق أن توضع اللغة في ضوء أعلى طبقات إنتاجها^(١).

ولهذه الأسباب كانت أهمية الشعر وشواهدة في اللغة وغيرها، فقد اهتم به اللغويون في بناء القواعد اللغوية، كما يقول أبو حاتم الرازي^(٢)، وقد عنى علماء العربية بالشعر إلى جانب عنايتهم بالقرآن، فاعتمدوا عليه في بناء الكثير من القواعد، وإصدار العديد من الأحكام، ولجأوا إليه في شرح غوامض اللغة، وتوضيح معانيها وأحكام أصولها^(٣).

أهمية الشواهد الشعرية في وضع قواعد اللغة:

اعتمد اللغويون على الشعر في وضع قواعد اللغة، ثم اعتمدوا عليه بعد ذلك في تصحيح الاستعمالات والأساليب اللغوية (فقد لاقى الشعر اهتماماً كبيراً من اللغويين واعتبروه الدعامة الأولى لهم، حتى لقد تخصصت كلمة الشاهد - فيما بعد - وأصبحت مقصورة على الشعر فقط)^(٤).

الشعر بما تميز به من ثراء لغوي وخصوبة تعبيرية، بالإضافة إلى سهولة حفظه والعناية به - كما سبق - جعله وجهة اللغويين في معرفة قواعد العربية، فقد (أقبل النحويون على الشعر يستلهمونه الإفصاح عن القاعدة النحوية، معتمدين عليه في إقامة حججهم، وأصبح يمثل العنصر الغالب في دراستهم فقد أنسوا إليه في تمثيل لغة العرب، ووجدوا فيه المادة الخصبية الغنية التي تمثل المتعدد من الأساليب، والكثير من الاستعمالات)^(٥).

(١) عصور الاحتجاج في النحو العربي ص ٥٢.

(٢) هو أحمد بن حمدان بن أحمد الورداسي الليثي أبو حاتم الرازي كان من أهل الفضل والأدب والمعرفة باللغة وسمع الحديث كثيراً ثم مال إلى مذهب الإسماعيلية وتوفي سنة ٣٢٢ هـ من مصنفاته الزينة في الكلمات الإسلامية العربية والإصلاح والجامع في الفقه وأعلام النبوة وغيرها. راجع في ترجمته الإعلام ج ١ ص ١١٩.

(٣) الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ٨٣ بتحقيق حسين بن فيض الله الهمداني الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤ منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمنى - صنعاء.

(٤) د. أحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند العرب ص ٤٢.

(٥) عصور الاحتجاج في النحو العربي ج ١ ص ١٨٦.

وبالإضافة إلى أهمية الشعر في وضع قواعد اللغة، فهو أيضاً طريق من طرق توضيح المعاني فإن (المعاني تُوثَّق وتؤيد بالشواهد من القرآن الكريم، والحديث النبوي، والشعر، وكلام العرب النثري، كل هذا يبرز المعنى في صورة واضحة، ويذهب الإبهام والاستعجام)^(١).

فالشواهد الشعرية لها أهميتها في تقييد القواعد اللغوية، ثم في بيان أن الاستعمال المعين صحيح، وأن المعنى واضح على جهة اللغة.

أهمية الاستشهاد بالشعر في العلوم الإسلامية الأخرى:

ذا كان اللغويون قد اعتمدوا في وضع قواعد اللغة، وتصحيح استعمالاتها على الاستشهاد بالشواهد الشعرية، فلا شك أن لهذه الشواهد أهميتها الكبيرة في كل علم يُدرس بالعربية، أي: في سائر العلوم الإسلامية، خاصة تلك التي تعتمد على النصوص الشرعية، والتي قد سبق أن قررنا أن أداة فهمها الأولى هي اللغة العربية.

فالشعر باعتباره في الدرجة العالية من اللغة - بعد القرآن الكريم والحديث النبوي - فهو يحوي كل المعاني التي توجد في كافة العلوم الإسلامية، بحيث ينذر وجود معنى في أي علم إلا ويوجد شاهد له في أشعار العرب.

وهذا ما يشير إليه الجاحظ^(٢) حين يقول: (وَقَلَّ معنى سمعناه من الفلاسفة وقرأناه في كتب الأطباء والمتكلمين، إلا ونحن قد وجدناه أو قريباً منه في أشعار العرب والأعراب، وفي معرفة أهل لغتنا وملتنا)^(٣).

(١) مناهج البحث في اللغة ص ١٠٣.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي أبو عثمان الشهير بالجاحظ كبير أئمة الأدب ورئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة مولده بالبصرة سنة ١٦٣ هـ ووفاته بها سنة ٢٥٥ له من المؤلفات: الحيوان والبيان والتبيين وأخلاق الملوك والبخل والمحاسن والإضداد وغيرها.

راجع في ترجمته الأعلام ج ٥ ص ٧٤ ومعجم المؤلفين ج ٨ ص ٧ وبغية الوعاه ج ٢ ص ٢٢٨.

(٣) الجاحظ: كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٤٧ بتحقيق عبد السلام هارون الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ دار الجليل - لبنان.

وبعد أن يشير إلى أهمية الشعر في كونه مرجعاً لعلوم العرب وحكمتها وآدابها، يلفت أبو هلال العسكري النظر إلى حاجة الناظرين في العلوم الإسلامية المختلفة إلى الشعر فيقول عن الشعر:

فإذا كان كذلك فحاجة الكاتب والخطيب، وكل متأدب بلغة العرب أو ناظر في علومها إليه ماسة وفاقة إلى روايته شديدة^(١).

هذا عن العلوم عامة، فإذا نظرنا إلى العلوم التي تقوم على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وجدنا أن حاجة الناظر فيها إلى معرفة الشعر أشد، فإن الشواهد الشعرية لها مدخل كبير في فهم القرآن والحديث.

يقول ابن فارس: (الشعر ديوان العرب، وبه حفظت الأنساب، وعرفت المآثر ومنه تُعَلِّمُ اللغة، وهو حجة فيما أشكل من غرائب كتاب الله وغريب حديث رسول الله)^(٢) صلى الله عليه وسلم.

ويقول السيوطي: (إن في أشعار العرب حكماً ومواعظ وآداباً، وبها يُستعان على تفسير كتاب الله والحديث)^(٣).

ولذلك جعل السيوطي من شروط من يتصدى لتفسير النصوص القرآنية (أن يعتنى بحفظ أشعار العرب التي بها يُستعان على تفسير كتاب الله)^(٤).

وقد أجمع المفسرون من سلف الأمة على الاحتجاج بأشعار العرب^(٥)، وهذا يؤكد أن ما حفظ من أشعار العرب ينبغي أن يكون أداة من أدوات فهم القرآن، لأنه إنما نزل بلغتهم^(٦).

(١) العسكري: الصناعتين ص ٤٣.

(٢) ابن فارس: الصحاح في فقه اللغة ص ٦٧.

(٣) السيوطي: المزهري في علوم اللغة ج ٢ ص ٢٦٥.

(٤) نفس المصدر جص ٢٦٦.

(٥) راجع مقدمة تفسير الثعالبي ج ١ ص ١٧١ بتحقيق على محمد معوض ود/ عبد الفاح أبو سنة دار أحياء التراث العربي بدون تاريخ.

(٦) د. محمد قلعجي: معجم الفقهاء ص ٢٦ دار النفائس بدون تاريخ.

وهذا ما يؤكد صاحب جمهرة أشعار العرب حين يقول في مقدمة كتابه : (هذا كتاب جمهرة أشعار العرب في الجاهلية ^(١) والإسلام الذين نزل القرآن بلغتهم ، واشتقت العربية من ألفاظهم ، وأتخذت الشواهد في معاني القرآن وغريب الحديث من أشعارهم ، وأسندت الحكمة والآداب إليهم) ^(٢) .

بل يذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أكثر من هذا في بيان أهمية وقيمة معرفة الشعر وإتقانه فيرى أن وجه أعجاز القرآن لا يدركه من لم يعرف شعر العرب .

يقول شيخ البلاغيين عن أعجاز القرآن ، وأهمية الشعر في فهمه (إنه - أي القرآن على حد من الفصاحة يقصر عن قوى البشر ، ومنتهاً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر ، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب ، وعنوان الأدب) ^(٣) .

ومن خلال هذه النصوص السابقة نستطيع أن نصل إلى نتيجة مؤداها أن (الشعر كان من أهم مصادر الاستشهاد عند العلماء ، ولم يكن الاستشهاد بالشعر عند علماء العربية وحدهم ، بل شاركهم في الاهتمام به الفقهاء والأصوليون والمحدثون والمفسرون) ^(٤) .

والواقع أن : الذي حفز العلماء في مختلف العلوم إلى الاستشهاد بالشعر في علومهم - بجانب كونه غنياً بالمادة اللغوية ، وكونه في درجة عالية من البلاغة العربية - أن العلماء وجدوا نصوصاً تحث على تعلم الشعر ، وتبين أهميته في التعرف على ما يبدو مشكلاً من ألفاظ القرآن والحديث ، من ذلك ما أورده صاحب اللسان أن النبي ﷺ

(١) جوز العلماء الاستشهاد في العلوم الإسلامية بالأشعار الجاهلية بل منهم من استحسنته لبعد مظنة التدليس عنهم كما روى السيوطي عن العز بن عبد السلام قوله (اعتمد في العربية على أشعار العرب وهم كفار لبعد التدليس فيها كما اعتمد في الطب وهو في الأصل مأخوذ عن قوم كفار كذلك) راجع السيوطي الزهر ج ١ ص ٤٥ وراجع له : الاقتراح في أصول النحو ص ١١٤ .

(٢) أبو زيد القرشي : جمهرة أشعار العرب ص ١ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ص ٢٥ .

(٤) الهروي : أسفار الفصيح ص ٢٢ بتحقيق أحمد بن سعيد قشاش - منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٤٢٠ هـ .

قال: (إن من الشعر لحكمة فإذا ألبس عليكم شيء من القرآن فالتمسوه في الشعر فإنه عربي^(١))(٢).

ومن ذلك ما ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه قال: (أيها الناس عليكم بديوانكم لا يضل، قالوا وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم)^(٣).

ومن ذلك ما ورد عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال: (إذا قرأتم شيئاً من القرآن فلم تدروا ما تفسيره فالتمسوه في الشعر، فإنه ديوان العرب)^(٤).

وقد روى عن ابن عباس روايات كثيرة جداً في أنه كان (يرجع في فهم معاني الألفاظ الغريبة التي وردت في القرآن إلى شعر الجاهلية، وكان غيره من الصحابة يسلك هذا الطريق في فهم غريب القرآن، ويحضر على الرجوع إلى الشعر العربي القديم ليُستعان به على فهم معاني الألفاظ القرآنية الغريبة)^(٥)، فليس بدعاً أن يلجأ العلماء في مختلف علومهم إلى واحة الشعر يلتمسون فيها بيان صحة أقوالهم لغوياً ما دام ذلك فعل الصحابة، بل فعل أكابر مفسريهم كابن عباس، بل هو أمر النبي كما ذكر ابن منظور آنفاً.

قاعدة الاستشهاد بالشعر عند المتكلمين:

كان الاستشهاد بالشعر حاضراً عند المتكلمين أثناء تناولهم لمعظم المسائل العقدية، خاصة تلك التي يستدل عليها بنصوص من الكتاب أو السنة.

فقد كان المتكلمون يلجأون إلى الأبيات الشعرية لتأييد رأيهم وتفسيرهم للنصوص التي يستدلون بها على آرائهم العقدية، وقد أظهر المتكلمون في هذا براعة فائقة.

(١) هذا الحديث رواه البيهقي في السنن الصغرى برقم ٤٦٨٦ ج ٣ ص ٣٠٤ ورواه ابن ماجه في سننه برقم ٣٧٥٥ ج ٢ ص ١٢٣٥ وقال الألبانى صحيح.

(٢) ابن منظور: لسان العرب ج ٤ ص ٤١٠.

(٣) قد ذكر غالبية المفسرين هذا الأثر عن سيدنا عمر في تفسير سورة النحل عند قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾ من الآية ٤٧. راجع على سبيل المثال: الزمخشري الكشف ج ٢ ص ٢٠٥ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج ١٠ ص ١١٠ والتحرير والتنوير ج ٤ ص ١٧٦.

(٤) السيوطي: المزهرة ج ٢ ص ٢٦١.

(٥) الدكتور / محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ج ٢ ص ١٧.

ومن الأمثلة على استشهاد المتكلمين بالشعر ما يلي:

عند المعتزلة: أكثر القاضى عبد الجبار من الاستشهاد بالشعر فى تناوله للمسائل العقيدية، ولنضرب مثلاً بكتاب «شرح الأصول الخمسة» الذى يعد - كما يقول محققه - (مستوعباً فكر الاعتزال بصورة متكاملة بعقل عالم فاضل من كبار رجالهم)^(١).

وفى هذا الكتاب يكثر القاضى من الاستشهاد بالأبيات الشعرية، حتى وصلت مواضع استشهاد به إلى ثلاثة وخمسين^(٢) موضعاً تناولت معظم مسائل العقيدة التى عرض لها. ومن هذه المواضع ما يلى:

فى مسألة النظر: يذكر أن من معانى النظر الانتظار ثم يستشهد بقول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب
أى لمنتظره^(٣).

ويفسر الرؤية بأنها العلم فيقول: (والرؤية بمعنى العلم مما ورد به الشعر كما فى قول الشاعر:

رأيت الله إذ سـمى نزاراً وأسكنهم بمكة قـاطنين
أى علمت الله^(٤).

ويذكر القاضى اللام فى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] فيقول (إن هذه اللام هى لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة فى اللغة، قال الشاعر:

لله ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنو للخراب

(١) د. عبد الكريم عثمان: مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٣٣.

(٢) راجع على سبيل المثال الصفحات التالية ص ٤٤، ص ٢٢٦، ص ٢٢٧، ص ٢٢٨، ص ٢٢٩، ص ٢٤٣، ص ٢٤٥، ص ٢٤٧، ص ٢٧١، ص ٢٩٠، ص ٤٦٥، ص ٤٨١، ص ٤٨٩، ص ٧٦٦، ص ٧٧١.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٤٤.

(٤) نفس المصدر السابق ص ٢٧١.

أموالنا لذوى الميراث نجمعها ويوتنا لخراب الدهر نبنيها^(١)
وقال آخر :

ويذكر القاضي أن من معانى القضاء أنه (قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه ،
كما قيل :

وعليها مسرودتان قضاهاما داود أو صنع التوابع تبع^(٢)

المثال الثانى : لأهل الظاهر :

حيث يكثر ابن تيميه فى جميع كتبه من الاعتماد على الشعر فى تفسير بعض
الألفاظ .

ومن أمثلة كتبه كتاب «الأسماء والصفات» الذى بلغت مواضع الاستشهاد فيه نحواً
من ثلاثة وعشرين موضعاً .

من هذه المواضع تفسير ابن تيميه لكلمة «الدين» فيقول : (الدين هو العبادة والطاعة
والذل ، ونحو ذلك ، يقال : دنته فدان : أى ذلته فذل) ويستشهد ابن تيميه على هذا
المعنى بالشعر العربى فيذكر قول الشاعر :

هو دان الرباب أذكر هو الدين دراكاً بغزوة وصيال
ثم دانت بعد الرباب وكانت كعذاب عقوبة الأقوال^(٣)
ومن هذه المواضع :

استشهاد ابن تيميه بأن الله - تعالى - فوق العرش بالبيتين المشهورين لسيدنا عبد
الله بن رواحة :

المثال الثالث : لتكلمى أهل السنة من الماتريديّة :

فالإمام الماتريدى يكثر - أيضاً - من الاستشهاد بالشعر العربى أثناء تناوله للمسائل
العقدية .

(١) نفس المصدر السابق ص ٤٦٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٧٧٠ .

(٣) ابن تيميه : كتاب الأسماء والصفات ج ١ ص ٢٢ .

ومن أشهر هذه المواضع: تفسير الإمام الماتريدي للعرش بأنه الملك، ويستشهد على ذلك بما يلي:

شهدت بأن وعد الله حقاً وأن النار مشوى الكافرين
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمين^(١)
قال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودوا كما أودت إباد وحمير^(٢)
وقال النابغة:

عروش تفانوا بعد عز وأمة هـوا بعدما نالوا السلامة والبقا^(٣)
وقال آخر:

بعد ابن جفنة وابن مائل عرشه والحارثين تؤملون فلاحا^(٤)

ومن متكلمي الماتريدية أيضاً: أبو المعين النسفى الذى يكثر من الاستشهاد بالشعر فى مسائل العقيدة خاصة فى كتابه: «تبصرة الأدلة» الذى بلغت مواضع الاستشهاد بالشعر فيه نحواً من خمسة وعشرين موضعاً.

من هذه المواضع:

يفسر أبو المعين النسفى ضحك الله إلى أوليائه بأنه (يظهر الرضا عنهم، يقال ضحكت الرياض بأزهارها إذا ظهرت، ويقولون إذا أرادوا المبالغة فى وصف ظهور شئ: أبدى ناجذيه، قال الشاعر:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه ذرافات ووحدا^(٥)

وفى تفسير اليمين بالقوة يقول النسفى: (اليمين تذكر ويراد بها الجارحة وتذكرو يراد بها القوة كما قال القائل:

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ١٣، وراجع ج ١ ص ٣٢، ص ٥٥، ص ٥٦، ص ٢٠٢، ج ٢ ص ١١١، ص ١٦٤.

(٢) الإمام الماتريدي: كتاب التوحيد ص ٥٦.

(٣) نفس المصدر ص ٥٦.

(٤) نفس المصدر ص ٥٦.

(٥) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ج ١ ص ١٣٢.

إذا ما راية رفعت لمجد تلقا عرابه باليمين^(١)
أى بالقوة

ويقول فى الاستواء إنه : (يذكر ويراد به الاستيلاء كما قيل :

استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق^(٢)
وقال آخر :

أذكر بلانا بصفين ونصرتنا أى ثبت له الملك فيه^(٣)



(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٣١.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٨٤.

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ١٨٤ وراجع غير هذه المواضع الصفحات التالية ج ١ ص ٧، ص ١٣٧، ص

١٨٤، ص ٥٠٥، ص ٥٠٦ و ج ٢ ص ٦١١، ص ٦٩٩.

الباب الثاني

دواعي الخروج على
المقتضى اللغوي

الفصل الأول:

أهمية المعنى اللغوى

الحقيقى عند المتكلمين

تمهيد:

سيتناول هذا الفصل بصفة أساسية المعنى اللغوى الحقيقى عند المتكلمين من حيث: تعريفه وأهميته وأصالته وأمثله من خلال بحث المتكلمين للمسائل العقدية، وسيكون هذا هو موضوع المبحث الأول من هذا الفصل.

وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للمعنى اللغوى الحقيقى إلا أن المعنى المجازى موجود عند المتكلمين الذين استعملوه ونهوا على أهميته، ولذلك سنعرض للمعنى المجازى وأهميته وأمثله عند المتكلمين، وسيكون هذا موضوع المبحث الثانى من هذا الفصل:-

وجود المعنيين فى اللغة ونصوص الشرع:

لابد من إثبات حقيقة هامة وهى أن كلا المعنيين وارد فى اللغة بكثرة على اختلاف بين أئمة اللغة فى أيهما أكثر استعمالاً الحقيقة أم المجاز^(١)، وبعبداً عن هذا الخلاف فإنه من المتفق عليه أن اللغة العربية تحتمل المعنيين الحقيقى والمجازى وتتسع لهما، بل هما واردان فى القرآن الكريم نفسه الذى هو ذروة البلاغة وقمة الفصاحة، وكان اشتمال القرآن على كلا المعنيين من أسباب إعجازه وتحديه للقوم الذين نزل القرآن بلغتهم.

يقول ابن فارس عن الحقيقة والمجاز: (وقد جاء البابان فى نظوم كتاب الله -جل ثناؤه- وكذلك غيرهما من سنن كلام العرب، لتكون حجة الله -جل اسمه- عليهم أكد ولثلا يقولوا: عجزنا عن الإتيان بمثله لأنه بغير لغتنا، وبغير السنن التى نستنها، لا بل

(١) يتلخص هذا الخلاف فى أن جماعة من اللغويين يذهبون إلى أن هذه اللغة العربية أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الكلام فيها على الحقيقة. راجع ابن جنى: الخصائص ج ٣ ص ٢٤٧. بينما يرى آخرون من اللغويين أن أكثر ما فى اللغة بل والقرآن هو الحقيقة التى ليس فيها مجازات ولا استعارات وهذا أكثر القرآن واللغة وشعر العرب. راجع ابن فارس: الصحاح فى فقه اللغة ص ٤٩.

أنزله - جل ثناؤه - بالحروف التي يعرفونها والسنن التي يسلكونها في أشعارهم ومخاطباتهم ليكون عجزهم عن الإتيان أظهر وأشهر^(١).

وكذلك ورد المعنيان - الحقيقي والمجازي - في كلام الرسول ﷺ الذي هو أفصح من نطق بهذه اللغة، فكما يوجد في كلامه ﷺ المعنى الحقيقي الذي يتبادر إلى الذهن بمجرد سماعه كذلك يوجد في كلامه الكثير من المجازات البليغة والاستعارات البديعة ولمع البيان الغريبة وأسرار اللغة اللطيفة^(٢).

إذن: المعنيان - الحقيقي والمجازي - واقعان في لسان العرب كثيران فيه ولذلك ستتناول كلا المعنيين وأهميته وأمثلته خاصة عن المتكلمين وذلك في مبحث خاص لكل منهما، ولنبدأ بالمعنى الحقيقي لأنه الأصل.



(١) الصاحبي ص ٥٠.

(٢) الشريف الرضي: المجازات النبوية ص ٢١.

المبحث الأول:

المعنى اللغوى الحقيقى - معناه وأهميته

تعريف الحقيقة لغة: هى فعيله من حق الشئ إذا ثبت بمعنى فاعلة أى: حقيق، والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما فى العلامة لا للتأنيث^(١).

يقول ابن فارس فى تعريف الحقيقة: (هى من قولنا: حق الشئ إذا وجب، واشتقاقه من الشئ المحقق وهو المحكم، تقول: ثوب محقق النسيج أى: محكمه)^(٢).
فالحقيقة فى معناها اللغوى تفيد الثبوت والإحكام.

وأما فى الاصطلاح: فهى الكلمة المستعملة فيما وضعت له فى اصطلاح التخاطب^(٣).

وقيل فى تعريفها: هى ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة^(٤)، وقيل: هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً^(٥).

معنى ذلك أن الحقيقة هى الكلام المستعمل فى المعنى الأساسى الذى وضع له أولاً ولم يخرج عن هذا الاستعمال الحقيقى إلى استعمال آخر.

تعريف الحقيقة عند المتكلمين: اهتم المتكلمون بتعريف الحقيقة كغيرهم من أصحاب العلوم الأخرى.

فعرفوها فى اللغة بأنها: فعيلة من الحق بمعنى الثابت أو المثبت ثم نقل إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب، والتاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية^(٦).

(١) الجرجاني: التعريفات ص ١٢١.

(٢) ابن فارس: الصحاح ص ٤٩.

(٣) التعريفات: ص ١٢١.

(٤) ابن جنى: الخصائص ج ٢ ص ٤٤٢.

(٥) الانصارى: الحدود الأنيقة ص ٣٥.

(٦) البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٦.

وعرفها المتكلمون فى الاصطلاح بأنّها: ما أفيد بها ما وضعت له فى اصل الاصطلاح الذى وقع به التخاطب^(١).

ولا شك أن تعريفات المتكلمين للحقيقة متفقة مع تعريفات اللغويين لها سواء فى اللغة أو الاصطلاح.

أهمية المعنى اللغوى الحقيقى:

يؤكد العلماء -على اختلاف توجهاتهم الفكرية- أهمية وأصالة المعنى اللغوى الحقيقى الذى هو المدلول الأصلى للكلام العربى، بل ويوجبون على الناظر فى النصوص الشرعية الذى يحاول فهمها أن يعمد -أولاً وقبل كل شئ- إلى المعنى الحقيقى للكلام، فيحمل هذه النصوص على ظاهرها ومعناها الأصلى الذى هو أصل وضعها فى اللغة.

فإن تيسر الحمل على هذا المعنى الحقيقى فيكتفى بذلك وهو أولى من غيره، أما إذا تعذر فهم النص على هذا المعنى الحقيقى أو لزم منه محال فهنا يتوجه النظر إلى العدول عن هذا المعنى المستلزم للمحال إلى معنى آخر له علاقة بالمعنى الحقيقى، وله قبول من المنظور اللغوى.

وهذا أمر متفق عليه عند العلماء فى كافة المجالات، ومن ذلك ما يلى :-

عند اللغويين: يرى اللغويون أن المعنى الحقيقى الذى يتبادر فهمه ومعناه إلى الذهن هو الأولى بالاستعمال والتقديم من غيره ويذكرون أن (الحقيقة لأبد من تقديمها على المجاز، فإن المجاز لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة)^(٢).

ويؤكد اللغويون كذلك على أن الحقيقة لما كانت هى المعنى الأصلى والأول للكلام فهى المستعملة أكثر من غيرها، فيقولون: (الحقيقة: الكلام الموضوع موضعه ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم فيه ولا تأخير، كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه، وهذا أكثر الكلام، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ

(١) الرازى: المحصول ج ١ ص ٢٨٦.

(٢) السيوطى: الزهر فى علو اللغة وأنواعها ج ١ ص ٢٨٨.

قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿البقرة: ٤﴾ وأكثر ما يأتي من الآى على هذا، وكذلك فى شعر العرب^(١).

وعند المفسرين: يجعل المفسرون من القواعد والأصول التى يعتمد عليها المفسر لكتاب الله - تعالى - أن يحمل النصوص على ظاهرها ومعناها الحقيقى ما دام ذلك ممكناً، ولا يجوز العدول عن ذلك المعنى إلا لضرورة، يقول الطبرى: (وتأويل القرآن على ما كان موجوداً فى ظاهر التلاوة إذا لم تكن حجة تدل على باطن خاص أولى من غيره، وإن أمكن توجيهه إلى غيره)^(٢).

فعلى الرغم من أن بعض النصوص القرآنية يمكن توجيهها إلى بعض المعانى إلا أن الأولى حملها على ظاهرها متى أمكن ذلك.

ف (تأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب - دون الخفى الباطن منه حتى تأتى دلالة من الوجه الذى يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف فى أهل اللسان الذين نزل بلسانهم القرآن - أولى)^(٣).

وقد جعل المفسرون هذا قاعدة من قواعد التفسير وقرروها بقولهم: (يجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفى دون الجلى فيحمل عليه)^(٤).

ويقول أبو حيان الأندلسى^(٥): (يجب حمل اللفظ على الحقيقة التى يصح نسبتها إلى الله - تعالى -)^(٦).

فظاهر الآيات الذى يتبادر إلى الذهن والمعنى الحقيقى الذى يسبق إلى الفهم أولى بأن تحمل عليه النصوص إذا لم يقم دليل على إرادة غيره.

(١) الصحاحى فى فقه اللغة ص ٥٠.

(٢) تفسير الطبرى ج ٦ ص ٥٨٣.

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٥٧.

(٤) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ج ٢ ص ١٦٧.

(٥) هو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان الجيانى الإمام أبو حيان أثير الدين الأندلسى الشافعى النحوى ولد سنة ٦٥٤ هـ وتوفى بمصر فى ٢٨ من صفر سنة ٧٤٥. له من الكتب: إتحاف الأريب بما فى القرآن من الغريب والبحر المحيط فى التفسير وارثاف الضرب فى لسان العرب وغيرها. راجع فى ترجمته: هدية العارفين ج ٣ ص ١٧١.

(٦) أبو حيان الأندلسى: تفسير البحر المحيط ج ١ ص ٤٧٢ - دار الفكر - بدون تاريخ.

وعند الفقهاء: يقرر الفقهاء أن مأخذ الأحكام إنما يكون من ظاهر النصوص، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلا بدلالة قوية، فالأصل هو المعنى الحقيقي الظاهر.

يقول الإمام الشافعي: (القرآن عربي والأحكام فيها على ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو ظاهر دون باطن أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة^(١)).

فالفقهاء يقدمون الظاهر أولاً وبينون عليه الأحكام ويؤكدون على ذلك بقولهم (وإنما أمرنا ببناء الأحكام على الظاهر لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا)^(٢).

بل إن الأخذ بالظاهر من القواعد الفقهية التي يعتمد عليها الفقهاء في الأحكام (فقد تقرر في القواعد الفقهية أن الأصل هو البقاء على الظاهر حتى يرد الناقل، والأصل في الكلام الحقيقة فلا يعدل عنها إلى المجاز إلا بقرينة)^(٣).

وعند أهل الظاهر: لا يقف اهتمام أهل الظاهر بالمعنى الحقيقي المتبادر من ظاهر اللفظ عند حد مراعاته والأخذ به فقط، بل إنهم يوجبونه ويفرضونه لفهم المعنى، ويرون أن ترك هذا الظاهر يترتب عليه مفسد ربما تلحق الشرعيات بل والعقليات بل والحقائق ذاتها.

فيعرف أهل الظاهر المعنى الحقيقي للنصوص بأنه: (ما كان متلقى من اللفظ عن طريق المقتضى وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية)^(٤).

(١) الإمام الشافعي: اختلاف الحديث ص ٢١ بتحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م دار الوفاء بالمنصورة.

(٢) أبو بكر السرخسي: أصول السرخسي ج ٣ ص ٢٠٢ بتحقيق أبو الوفاء الأفغاني - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ م - دار الكتب العلمية.

(٣) وليد بن راشد السعيدان: إتحاف النباه بقواعد الفقهاء ص ٢٤٢ - الطبعة الأولى - سنة ١٤٢١ هـ دار العاصمة بالرياض.

(٤) بن تيمية: بيان تلبيس الجهمية ج ١ ص ٣٧.

ويرى أهل الظاهر أن (الأصل في الكلام الحقيقة ولا يتقل عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك) (١).

وفي هذا يقول ابن حزم: (وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع لأن من فعل ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله، فالأولى حمل الأمور على معهودها في اللغة) (٢).

ويقول أيضاً: إنه إذا وقع التنازع في لفظة من ألفاظ اللغة (فإنه ليس لأحد أن يصرف هذه اللفظة عن موضوعها في اللغة برأيه من غير نص ولا إجماع، ولو جاز هذا لبطلت الحقائق ولم يصح تفاهم أبداً) (٣).

ويقول ابن حزم في موضع ثالث: (كل خطاب خاطبنا الله - تعالى - به أو رسوله ﷺ فهو على موضوعه في اللغة ومعهوده فيها إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس تشهد بأن الاسم قد نقله الله - تعالى - أو رسوله عن موضوعه إلى معنى آخر) (٤).

ويقول ابن القيم: (لما كان الأصل في الكلام الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته وظاهره مخرجا له عن الأصل فاحتاج مدعى ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجاه عن أصله) (٥).

فأهل الظاهر يوجبون الأخذ بالمعنى الحقيقي الظاهر ولا يسوغون ترك هذا الظاهر والعدول عنه إلى غيره إلا بدليل.

ومن الأمثلة على ذلك عند أهل الظاهر:

يوجب ابن حزم التمسك بظاهر القرآن والحديث في إطلاق لفظ الأسماء على الصفات التي يوصف الله - تعالى - بها ويمنع مطلقاً أن نطلق أن لله صفات بل له أسماء كما أخبر القرآن وكما جاء في السنة.

(١) ابن الزاغوني: أصول الدين ص ٥٦ بتحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤ م مكتبة الثقافة الدينية.

(٢) بن حزم: الفصل جـ ٣ ص ٣.

(٣) الفصل جـ ٣ ص ١٨.

(٤) ابن حزم: إحكام الأحكام جـ ٤ ص ٤٣٧.

(٥) ابن القيم: الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٨٨.

يقول ابن حزم: (وأما إطلاق لفظ الصفات لله - تعالى - فمحال لا يجوز لأن الله - تعالى - لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن لله - تعالى - صفة أو صفات ولا جاء ذلك عن أحد من الصحابة - رضى الله عنهم - ولا عن أحد من خيار التابعين، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة)^(١).

ثم يذكر ابن حزم أنه يجب الاختصار على ما جاء في النصوص القرآنية والنبوية فيقول: (وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله - تعالى - نصاً أو عن رسوله ﷺ أو صح إجماع الأمة كلها عليه وما عدا هذا فضلال)^(٢).

واللفظ الذى يطلق على الله - تعالى - هو لفظ الأسماء لأنه الذى ورد فى القرآن وفى السنة.

يقول ابن حزم: (إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد كما صح عن رسول الله ﷺ) وكما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]^(٣).

ويرتب ابن حزم على ذلك مسألة أخرى يراها واجبة - أيضاً - وهي أنه يجب الاختصار على هذا العدد الوارد فى الحديث وكذلك الاسماء الواردة فى الآيات ولا يجوز أن يزداد عليها ولو اسماً واحداً لأن ذلك تقول على الله بغير علم.

يذكر ابن حزم بعض الآيات الوارد فيها بعض اسماء الله - تعالى - مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ

(١) ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ٩٥.

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٩٥.

(٣) هذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه كتاب الذكر باب لله مائة اسم غير واحد ولفظه (لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحداً لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر). صحيح البخارى رقم ٦٤١٠ ج ٨ ص ٨٧ وأخرجه ابن ماجه فى سننه كتاب الدعاء باب اسماء الله عز وجل حديث رقم ٣٨٦٠.

(٤) ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٢٤٠.

عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحُسنى يُسَبِّحُ له ما في السَّمَوَاتِ والأَرْضِ وهو العزيز الحكيم ﴿ [الحشر: ٢٢: ٢٤] ثم يقول ابن حزم عن هذه الاسماء الواردة في القرآن، وكذلك العدد المذكور في الحديث السابق: (ولا يجوز أن يقال إن لله - تعالى - أسماءً غيرها، لأنه قول على الله - عز وجل - بغير علم، ولقول الرسول ﷺ مائة غير واحد، فنفي عليه السلام - الزيادة في ذلك بنفيه الواحد المتمم للمائة، فلا يجوز إثباته البتة ولا إثبات زيادة على ذلك، ولا يجوز لأحد أن يسمى الله - تعالى - بغير نص من قرآن أو سنة ثابتة فمن فعل هذا فهو من الذين يلحدون في اسمائه) (١).

هكذا: تمسك ابن حزم بالظاهر فأطلق لفظ الاسماء على الله ومنع من إطلاق لفظ الصفات وكذلك اقتصر على العدد الوارد في الحديث ومنع من الزيادة عليه.

ومع أن هذا الرأي غير مسلم لابن حزم وقد ناقشه العلماء ورجحوا خلافه (٢) إلا أن هذا يدل على تمسك الظاهرية بالمعنى الحقيقي الظاهر للكلام وإيجابه ورفض ما سواه.

وعند المتكلمين: يتفق المتكلمون على أهمية المعنى اللغوي الحقيقي وأصالته في الكلام بحيث يتعين حمل النصوص على معناها الحقيقي الذي هو الدلالة الأصلية للكلام، ولا يُعدل عن هذا المعنى إلا لأسباب ودواع قوية تعضد هذا الانتقال والعدول من المعنى الحقيقي إلى غيره.

ثم إنهم ينبهون على أنه لو تم العدول عن الحقيقة إلى المجاز فلا بد أن يكون المعنى الثاني - المجازي - مسبقاً بالمعنى الحقيقي فإنه لا يجوز أن يكون مجاز ولا حقيقة له، ولا بد من مناسبة قوية بين المعنيين.

(١) الدرر فيما يجب اعتقاده ص ٢٤٤.

(٢) راجع على سبيل المثال: الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص ١٦٤ بتحقيق بسم عبد الوهاب الجابري الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م مكتبة الجفان. حيث يقول الغزالي: إن أسماء الله تعالى - من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين.

ويمكن تناول نظرة المتكلمين إلى أهمية المعنى اللغوى الحقيقى فيما يلى :

أولاً: المعنى اللغوى الحقيقى هو الأصل :

ينص المتكلمون - سواء متكلموا أهل السنة أو غيرهم - على أهمية المعنى الحقيقى وأصالته فى فهم الكلام ، فيقول الإمام الأشعرى : (حكم كلام الله - تعالى - أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشئ عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة) ^(١) .

ويقول الأشعرى أيضاً : (فالقرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون خلاف الظاهر) ^(٢) .

وإلى هذا المعنى يشير القاضى الباقلانى فيقول : (كلام الله - تعالى - على الحقيقة لا على المجاز) ^(٣) .

ويقول الرازى : (إن الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة) ^(٤) ولذلك ينبه الرازى على ضرورة الاعتماد على الظاهر فإن ذلك أولى من غيره ^(٥) ، ويقول الآمدى : (إن الغالب إنما هو اشتهاى اللفظ فى جهة الحقيقة دون جهة المجاز) ^(٦) ويقول فى موضع آخر : (إن الأصل فى الكلام حمله على حقيقة دون مجازه) ^(٧) هذا عند متكلمى أهل السنة ، فإذا نظرنا فى مذهب المعتزلة - وهم الذين اشتهر عنهم التوسع فى التأويل واستخدم المعنى المجازى فى فهم الكلام - نجدهم يذكرون للمعنى الحقيقى أهمية كبيرة ، بحيث يشددون على أن اللفظ إذا أمكن فهمه فى المعنى الحقيقى فإنه لا يجوز استعماله فى المعنى المجازى بل يكتفى بالمعنى الحقيقى .

يقول القاضى عبد الجبار : (إن اللفظة الواحدة متى أمكن حمل معناها فى كل موضع على حقيقة واحدة فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز فى موضع والحقيقة فى موضع آخر لا يجوز) ^(٨) .

(٢) نفس المصدر ص ٣٩ .

(٤) الرازى : أساس التقديس ص ٢١٢ .

(٦) الآمدى : إيكار الأفكار ج ٢ ص ١٩٧ .

(٨) لقاضى عبد الجبار : المعنى ج ٧ ص ٢١٣ .

(١) الإمام الأشعرى : الإبانة ص ٣٩ .

(٣) القاضى الباقلانى : الإنصاف ص ٦ .

(٥) الرازى : التفسير الكبير ج ٤ ص ١١٤ .

(٧) نفس المصدر ج ٥ ص ١٥ .

ويقول القاضى أيضاً: (التجوز هو أن يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل، فمتى لم يجز استعمال اللفظ إلا على وجه واحد فقط بطل المجاز أصلاً^(١)).

ويقول القاضى فى موضع ثالث: (فمتى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره وكان الخطاب ظاهراً فى وضع اللغة فالواجب حمله على ما يقتضيه)^(٢).

ومن أصحاب الاتجاه الاعتزالى ممن يشير إلى أهمية المعنى الحقيقى الشريف المرتضى الذى يذكر أن المعنى الحقيقى أولى بالقبول من المعنى المجازى خاصة إذا كان المعنى الحقيقى مؤيداً بدليل.

يذكر الشريف المرتضى هذا عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: ٤٠].

فيفسر الشريف المرتضى معانى التنور ويذكر أنها ستة^(٣) معان، ثم يقول بعد ذكر هذه المعانى: (وأولى الأقوال بالصواب قول من حمل الكلام على التنور الحقيقى لأنه الحقيقية وما سواه مجاز، ولأن الروايات الظاهرة تشهد له لأن حمل الكلام على الحقيقية التى تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية)^(٤).

فهو يرى أن الحقيقة أهم وأولى من المجاز خاصة إذا كان يشهد للمعنى الحقيقى دليل.

فالمدلول الحقيقى للكلام - إذن - له أهميته وأصالته عند المتكلمين.

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: مشابه القرآن ج ١ ص ٣٥.

(٣) وهذه المعانى هي: ١- التنور وجه الأرض وفورانه أى ظهور الماء على وجه الأرض ٢- المراد بالتنور أى: ظهر النور وبرز الضوء ٣- التنور أى: نبع الماء من أعالي الأرض وفار من الأماكن المرتفعة ٤- أن يكون المراد اشتد غضب الله عليهم عن طريق الكناية كما يقال حمى الوطيس إذا اشتدت الحرب ٥- أن يكون المراد بالتنور الماء الذى يجتمع فيه ماء السفينة ٦- التنور الحقيقى الذى يختبئ فيه وكان فى دار نوح عليه السلام، ويرى المرتضى أن أولى الأقوال بالقبول هو أنه التنور الحقيقى وأبعدها هو كونه كناية عن اشتداد الغضب. راجع الشريف المرتضى: غرر الفوائد ج ٢ ص ١٤٨.

(٤) المرتضى: غرر الفوائد ج ٢ ص ١٤٨.

ومن الأمثلة على ذلك عند المتكلمين ما يلي:

أولاً: توحيد الله - تعالى -: من الصفات الواجبة لله تعالى صفة الواحدانية وحين نصف الله تعالى بأنه واحد فإنه يتبادر إلى الذهن معنيان :

- أنه منزّه عن القسمة والأجزاء والأبغاض .

- أنه منزّه عن الشريك فى ذاته أو صفاته أو أفعاله .

وهذان المعنيان هما أصل وحقيقية معنى التوحيد سواء فى الاصطلاح الكلامى أو فى المعنى اللغوى .

فالمتكلمون حين يتناولون مسألة توحيد الله - عز وجل - ووصفه بأنه واحد، فإنهم يعرفون الواحد بالمعنى الحقيقى الذى يسبق إلى الذهن والذى تفره اللغة، فالواحد فى عرف المتكلمين هو: (الشئ الذى لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه، فالبارئ - تعالى - واحد فى ذاته لا قسم له وواحد فى صفاته لا شبه له وواحد فى أفعاله لا شريك له)^(١).

ويوضح الغزالى معنى وصف الله - تعالى - بأنه واحد فيقول: (الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والبارئ - تعالى - واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه، فإنه غير قابل للانقسام إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية له لا يتصور انقسامه .

وقد يطلق ويراد به أنه لا نظير له فى رتبته، والبارئ - تعالى - أيضاً - بهذا المعنى واحد لا ند له بمعنى ان كل ما سواه فهو - تعالى - خالقه لا غير، وكذلك لا ضد له، إذ المفهوم من الضد هو الذى يتعاقب مع الشئ على محل واحد، وما لا محل له لا ضد له، والبارئ - سبحانه - لا محل له فلا ضده)^(٢).

ويذكر التفتازانى أن معنى التوحيد الواجب لله - تعالى - هو: (نفى الكثرة عنه

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ٩٠.

(٢) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٨ - ٤٩ وراجع الماتريدى: التوحيد ص ٨٥.

بحسب الأجزاء بأن يتركب من جزأين فأكثر، وبحسب الجزئيات بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر^(١).

ويعرف القاضى عبد الجبار التوحيد بأنه: (العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه والإقرار به)^(٢).

وهذه المعانى التى ذكرها المتكلمون تعريفاً للتوحيد ولوصف الله بأنه واحد هى نفسها المعانى اللغوية الحقيقية التى تتبادر إلى الذهن والتى اتفقت عليها المعاجم اللغوية.

فالأصل الذى يُشتق منه التوحيد ويشته منه لفظ الواحد هو الواو والحاء والدال وهذا الأصل فى اللغة يدل على الانفراد ونفى المثلية، يقول ابن فارس: (الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على الإنفراد، ومن ذلك الوحدة، وهو واحد قيلته إذا لم يكن فيهم مثله)^(٣).

ويؤكد ابن منظور هذا المعنى ويوضحه فيقول: (الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يُثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله - عز وجل -، والواحد فى أسماء الله هو الفرد الذى لم يزل وحده ولم يكن معه آخر)^(٤).

فهذا المثال السابق لمعنى التوحيد يدل دلالة واضحة على استخدام المتكلمين للمعنى الحقيقى واعتمادهم فى تعريفاتهم واصطلاحاتهم أثناء تناولهم للمسائل العقدية.

فالتوحيد الذى اصطلح المتكلمون على وجوب إثباته لله - تعالى - هو اعتقاد عدم الشريك فى الإلوهية وخواصها وكذلك تنزيهه - تعالى - عن الأجزاء والأبعاد، وهذا هو المعنى الذى ينص عليه اللغويون فى بيان معنى التوحيد ومعنى الواحد فى اللغة عامة - ومعناها بالنسبة لله تعالى - خاصة -، وهو نفس المعنى الذى يسبق إلى الذهن حينما يقال: الله واحد فيفهم أنه لا شريك له ولا ضد ولا ند ولا بعض ولا جزء وهذا هو المعنى الحقيقى للتوحيد وللواحد.

(١) التفنازاني: شرح المقاصد ج ٤ ص ٣١ وراجع الأمدى: إيكار الأفكار ج ٢ ص ٨٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ٦ ص ٩٠.

(٤) ابن منظور: لسان العرب ج ٣ ص ٤٤٦ وراجع: القاموس المحيط ص ٤١٤.

ثانياً: الإيمان: من الأمثلة الواضحة على أن المتكلمين يعتمدون على المعنى الحقيقي - خاصة المعنى الحقيقي اللغوي أو الوضعي - ويجعلونه الأصل في بحثهم للمسائل العقدية مسألة تعريف الإيمان. حيث يرى المتكلمون أن الإيمان هو التصديق بكل ما أخبرنا به الرسول ﷺ جملة وتفصيلاً، وينبهون على أن تفسير الإيمان بأنه التصديق إنما هو مراعاة لأصل الكلمة وحقيقتها اللغوية ولا يجوز صرفها عن هذا الأصل.

فيعرف الإمام الماتريدي الإيمان قائلاً: (الإيمان في اللغة هو التصديق)^(١) وكذلك البغدادى يقول: (أصل الإيمان في اللغة التصديق، يقال: آمنت به وآمنت له إذا صدقته، ومنه قوله تعالى -: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أى بمصدق، فالمؤمن بالله هو المصدق لله في خبره، وكذلك المؤمن بالنبي مصدق له في خبره والله مؤمن لأنه يصدق وعده بالتحقيق)^(٢).

ويذكر القاضى الباقلانى هذا المعنى ويوضحه فيقول: (إن الإيمان بالله - عز وجل - هو الإقرار بالقلب والتصديق، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ يريد بمصدق لنا، ومنه قوله عز وجل -: ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ [غافر: ١٢] أى تصدقوا، ويقال: فلان يؤمن بالله وبالبعث أى يصدق بذلك)^(٣).

ويذكر الباقلانى بعد ذلك أن تفسير الإيمان بأنه التصديق أمر مشهور ومتفق عليه عند أهل اللسان العربى، فيقول: (وقد اتفق أهل اللغة قبل نزول القرآن وبعث الرسول - عليه السلام - على أن الإيمان فى اللغة هو التصديق)^(٤).

ولا يكتفى المتكلمون بالتأكيد على أن معنى الإيمان هو التصديق وأن ذلك أمر متفق عليه بل ويؤكدون كذلك على أن هذا المعنى هو الأصل الذى لا يجوز صرفه عنه إلى غيره، وأنه لا يجوز نقل هذا المعنى الأصلى إلى معنى آخر، يقول أبو المعين النسفى: (إن الإيمان معروف عند أهل اللسان أنه التصديق لا غير، فمن جعله لغير التصديق فقد

(١) الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٤٧١.

(٢) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٣) الباقلانى: الانصاف ص ٢٢.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٢.

صرف الاسم عن المفهوم فى اللغة إلى غير المفهوم، ولو جاز ذلك لجاز فى كل اسم لغوى، وفيه إبطال اللسان وتعطيل اللغة، وذلك محال^(١).

ويؤكد التفتازانى على أن تفسير الإيمان بالتصديق حقيقة لغوية ولا يصح نقلها إلى معنى آخر فيقول: (الإيمان فى اللغة: التصديق بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال، وقد كثر فى الكتاب والسنة خطاب العرب به) أى الإيمان بمعنى التصديق.

ثم يقول التفتازانى: (الإيمان فى الشرع لم ينقل إلى غير معنى التصديق لأنه خلاف الأصل ولا يصار إليه إلا بدليل)^(٢).

فالتكلمون - إذن - يؤكدون على بقاء الإيمان على معناه الأصلى وحقيقته اللغوية التى وُضع لها وهى التصديق، ولا يجوز نقله إلى غيره وهذا متفق عليه. وبناءً على هذا المعنى اللغوى جاءت تعريفات الإيمان فى اصطلاح المتكلمين حيث عرف فى الإصطلاح بأنه: التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً^(٣).

والواقع أن هذا المعنى اللغوى الذى ذكره المتكلمون تعريفاً للإيمان هو نفس المعنى الذى اتفق اللغويون على ذكره تفسيراً للفعل آمن.

فقد جاء فى معاجم اللغة أن الإيمان هو التصديق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أى: مصدق لنا، والمؤمن فى صفات الله تعالى هو: أن يصدق ما وعد عبده من الثواب^(٤).

وقال الزمخشري فى قوله - تعالى - : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ أى: بمصدق وما أومن بشئ مما تقول أى: ما أصدق وما أثق^(٥).

(١) النسخة: تبصرة الأدلة ج ٢ ص ٨٠٠.

(٢) التفتازانى: شرح المقاصد ج ٥ ص ١٧٥.

(٣) الإيجى: المواقف ج ٣ ص ٥٢٧.

(٤) معجم مقاييس اللغة ج ١ ص ١٣٥.

(٥) الزمخشري: أساس البلاغة ص ٢٢.

ويذكر صاحب «اللسان» أن: (الإيمان بمعنى التصديق وضده التكذيب يقال: آمن به قوم وكذب به قوم)^(١).

بل ينقل صاحب «تهذيب اللغة» الإجماع على تفسير الإيمان بالتصديق فيقول: (وأما الإيمان فهو مصدر: آمن يؤمن إيماناً فهو مؤمن، واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق)^(٢).

ويذكر الأزهري قول الله - تعالى - : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ ثم يقول: (لم يختلف أهل التفسير أن معناه وما أنت بمصدق لنا)^(٣).

ويذكر أبو البقاء الكفوى أن: (التصديق حقيقة لغوية فى الإيمان بالله الذى هو نقيض الكفر)^(٤).

فهناك إتفاق - إذن - بين اصطلاح المتكلمين فى تعريف الإيمان وبين المعنى اللغوى الحقيقى للإيمان، وهذا يدل على اهتمام المتكلمين بالمعنى الحقيقى واعتمادهم عليه فى مسائل العقيدة.

ثالثاً: العصمة: يعتمد المتكلمون فى تعريفهم للعصمة على المعنى الحقيقى الذى تفيد هذه اللفظة فى أصل وضعها اللغوى.

فالعصمة فى اللغة تفيد: المنع والحفظ والملازمة وهذه المعانى ذاتها هى التى استخدمها المتكلمون فى تعريفهم لعصمة الأنبياء، فإن المتكلمين يقصدون بعصمة الأنبياء أن الله - عز وجل - يحفظهم من المعاصى ويمنعهم من الذنوب ويجعلهم ملازمين للطاعة.

ومن تعريفات المتكلمين التى تشمل هذه المعانى الثلاثة السابقة فى معنى عصمة الأنبياء أنها: (المنع والحفظ من المعاصى والشرور ومن لوازمها العدالة وهى كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً)^(٥).

(١) ابن منظور: لسان العرب ج ١٣ ص ٢١ .

(٢) لأزهري: تهذيب اللغة ج ٥ ص ٢٢٥ .

(٣) نفس المصدر ج ٥ ص ٢٢٥ .

(٤) الكفوى: الكليات ج ١ ص ٣٠٨ .

(٥) أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ص ٨٩ بتحقيق د. عبد الرحمن عميرة - الطبعة

الأولى - سنة ١٩٨٩ - عالم الكتب.

وقيل فى تعريفها : (إنها حفظ الله - تعالى - ظواهرهم وبواطنهم من فعل منهى عنه كالقتل والحسد ، أو لطف من الله - تعالى - بالعبد يحمله على الخير ويزجره عن الشر)^(١).

ويقول إمام الحرمين عن عصمة الأنبياء : (يجب عصمتهم مما يناقض مدلول المعجزة وعن الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة)^(٢).

وجميع تعريفات المتكلمين للعصمة تدور حول هذه المعانى^(٣).

وهذه المعانى التى ذكرها المتكلمون هى نفسها المعانى التى نص عليها أهل اللغة وذكروها فى معاجمهم تفسيراً للفظ العصمة .

ف : (العصمة فى كلام العرب : المنع ، وعصمة الله عبده أن يعصمه مما يوبقه ، عصمه يعصمه عصماً منعه ووقاه)^(٤).

ويقول ابن فارس : (العين والصاد والميم أصل واحد صحيح يدل على إمساك ومنع وملازمة ، والمعنى فى ذلك كله معنى واحد ، من ذلك العصمة أن يعصم الله عبده من سوء يقع فيه)^(٥).

ويقول ابن سيده : (عصمه يعصمه عصماً منعه ووقاه وفى التنزيل : ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود : ٤٣] ويقال : عصمه الطعام أى منعه من الجوع)^(٦).

فالمعنى اللغوى الحقيقى للعصمة هو المنع والحفظ والملازمة ، وهى ذاتها المعانى التى استخدمها المتكلمون تعريفاً لعصمة الأنبياء .

رابعاً : المعاد : يعتمد المتكلمون على المعنى اللغوى الحقيقى فى تعريف مسألة المعاد .

(١) شيخ أبو دقيقة : كتاب التوحيد ص ٢٦٤ - دار الطباعة الحديثة سنة ١٩٣٤ .

(٢) الجوينى : الإرشاد ص ١٤٣ .

(٣) راجع على سبيل المثال : ابتكار الأفكار ج ٤ ص ١٤٣ والمواقف ج ٣ ص ٤١٥ وشرح المقاصد ج ٥ ص ٤٩ .

(٤) لسان العرب ج ١٢ ص ٤٠٣ .

(٥) معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٣٣١ .

(٦) ابن سيده المحكم والمحيط الأعظم ج ١ ص ٤٥٧ .

فالمعاد عند المتكلمين معناه: أن الله - تعالى - يرجع المخلوقات ويحشرها إليه بعد عدمها أي أن المعاد هو الرجوع إلى الله - تعالى - .

وفي ذلك المعنى يقول الغزالي: (إن الإيجاد إذا كان مسبوقاً بمثله سمي إعادة، والله - سبحانه وتعالى - بدأ خلق الناس ثم هو الذي يعيدهم أي يحشرهم، والأشياء كلها منه بدأت وإليه تعود وبه بدأت وبه تعود)^(١).

ويوضح التفازاني حقيقة المعاد ومعناه فيقول: (المعاد: مصدر أو مكان وحقيقة العود: توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة)^(٢).

فالمعنى الحقيقي الذي أخذه المتكلمون في اعتبارهم وهم يعرفون المعاد هو الرجوع، وهذا المعنى هو نفسه الذي يقرره اللغويون وينصون عليه. فيقال في اللغة: عاد إليه يعود عوداً وعوداً رجع، والمعاد: المصير والرجوع، والآخرة معاد الخلق^(٣).

والرجوع فعل الشيء ثانية ومصيره إلى حال كان عليه والعود يستعمل في هذا المعنى على الحقيقة^(٤).

ويذكر ابن منظور أن المعاد هو: المصير والرجع، وقد استعمل القرآن لفظ المعاد في هذا المعنى فقال - تعالى - : ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [الفصص: ٨٥] أي إلى مكة حيث وُلدت^(٥).

ويذكر ابن منظور معنى اسم الله المعيد بأنه: (الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات في الدنيا وبعد الممات إلى الحياة في الآخرة)^(٦).

فنفس المعنى الذي استعمله المتكلمون في تعريف المعاد هو نفسه المعنى الحقيقي الذي أقرّوه وضع له في اللغة.

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ص ١٣١.

(٢) شرح المقاصد ج ٥ ص ٨٠.

(٣) أبو هلال العسكري: الفروق ص ٢٥٠.

(٤) لسان العرب ج ٣ ص ٢١٥.

(٥) نفس المصدر ج ٣ ص ٢١٥.

(٦) لجوهري: الصحاح ج ٥ ص ١٦٧.

خامساً: الميزان: يقرر المتكلمون أن كل ما جاء من أحوال المعاد والآخرة فهو حق يجب الإيمان به على ظاهره .

يقول الإيجى : (إن جميع ما ورد به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والخوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة)^(١) .

ومن هذه الأمور السمعية التى يجب أن تفهم على حقيقتها: الميزان، فالتكلمون يؤكدون أن الميزان الذى ستوزن به أعمال الناس فى الآخرة هو الميزان بمعناه الحقيقى المتعارف عليه بين الناس فى الدنيا، ولا مانع من هذا إذا كان حمله على الحقيقة ممكناً، ويرد المتكلمون على من زعم أن الميزان الأخرى معناه مجازى كناية عن العدل .

يذكر التفتازانى قول الله - تعالى - ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ (٦) ﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴾ (٧) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ (٨) فَأَمَّهُ هَآوِيَةٌ ﴾ [القارعة: ٦-٩] ثم يقول: (ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملاً بالحقيقة لإمكانها)^(٢) أى أنه إذا كان فى الإمكان حمل الكلام على الحقيقة وجب الحمل عليها والعمل بها وذلك أولى من أن يصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة .

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن الميزان الأخرى محمول على معناه الحقيقى، ويمنع من حمله على المجاز، ويرى أن الآيات التى ذكر فيها الميزان هى من الآيات المحكمة التى لا تشابه فيها .

يقول القاضى عبد الجبار: (أما وضع الموازين فقد صرح الله - تعالى - فى محكم كتابه به فقال: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ وقال: ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ [المؤمنون: ١٠٢]، إلى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى، ولم يرد الله - تعالى - بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس)^(٣) .

(١) إيجى: المواقف ج ٣ ص ٥٢٤ .

(٢) التفتازانى: شرح المقاصد ج ٥ ص ١١٨ .

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥ .

ويرد القاضى عبد الجبار على من يرى أن الميزان ليس حقيقياً بل هو مجاز عن إقامة العدل يوم القيامة بأن حمل الميزان على المعنى الحقيقى له جائز ويمكن فيكون العدول إلى غيره غير جائز، فيقول: (إن الميزان وإن ورد بمعنى العدل فى قوله - تعالى - ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥] فذلك على طريق التوسع والمجاز وكلام الله - تعالى - مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به إلى المجاز.

يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان أنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذى يشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا^(١).

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن وزن الأعمال فى الآخرة يمكن حمله على حقيقة الوزن فى الدنيا بأن توضع الأعمال الصالحة فى كفة والمعاصى فى كفة ويكون مصير صاحبهما إلى الراجحة منهما.

يقول القاضى عبد الجبار: (لا يمتنع أن يجعل الله الطاعات فى الصحائف ثم توضع صحائف الطاعات فى كفة وصحائف المعاصى فى كفة فأيهما ترجحت حكم لصاحبه بها، هذا هو كيفية ذلك)^(٢).

والواقع أن أهل السنة يوافقون القاضى عبد الجبار على هذه الكيفية فى وزن الأعمال.

فالبغدادى بعد أن يذكر أن من أصول الدين الإيمان بما جاء فى الشرع من الخوض والصراط والميزان وسؤال الملكين فى القبر وأن ذلك ثابت حقيقة يذكر كيفية وزن الأعمال فيقول: (إن الوزن يكون للمصحف التى كتبت فيها أعمال بنى آدم)^(٣).

ويؤكد الشريف الجرجاني فى شرحه على المواقف أن (كتب الأعمال وصحفها هى التى توزن)^(٤).

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ٧٣٥.

(٣) لبغدادى: أصول الدين ص ٢٤٦.

(٤) الشريف الجرجاني: شرح المواقف ج ٨ ص ٣٢١.

فالميزان عند المتكلمين يحمل على معناه الحقيقي ووزن الأعمال فيه - يحمل على معناه المتعارف بيننا .

وهذه الأمثلة الخمسة السابقة تدلنا دلالة واضحة على مدى اهتمام المتكلمين بالمعنى الحقيقي للكلام واعتمادهم عليه في سائر أبواب العقيدة .

فالمثال الأول - الوجدانية - يعد نموذجاً لاعتماد المتكلمين على المعنى الحقيقي في باب الآلهيات .

والمثال الثاني - الإيمان - يعد نموذجاً في باب الأسماء والأحكام ، والمثال الثالث - العصمة - نموذج لباب النبوات .

والمثالان الرابع والخامس - المعاد والميزان - نموذج لباب السمعيات .

وهذه الأمثلة الخمسة السابقة يمكن أن نصنفها ضمن الحقيقية اللغوية أو الوضعية التي يعرفها المتكلمون بأنها: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة ، ويعتبر المتكلمون أن الحقيقة اللغوية أو الوضعية هي أهم أقسام الحقيقة لأنها أصل المعنى الذي وضع له اللفظ^(١) .

ثانياً: المعنى المجازي لا بد وان يُسبق بالمعنى الحقيقي:

إذا أدت ضرورة للعدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي فإن ذلك جائز لكن المتكلمين يؤكدون على أنه لا بد أن يكون المعنى المجازي مسبوقاً بالمعنى الحقيقي ، ذلك أن الحقيقة هي الأصل - كما تقدم - فلا يصح أن يكون هناك مجاز ولا حقيقة له .

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار : (إن اللفظة إذا لم تكن لقباً وجب كونها مفيدة لأمر ما على الحقيقة ، لأن كون اللفظ مجازاً ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة)^(٢) .

ويؤكد الأمدى على هذا المعنى فيقول : (إن المجاز مستعار من محل الحقيقة فإذا لم يكن حقيقة فلا مجاز)^(٣) .

(١) راجع في تعريف الحقيقة وتقسيمها: الرازي: المحصول في أصول الفقه جـ ١ ص ٢٨٦ والآمدى:

الإحكام جـ ١ ص ٥٢ والبيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٦ .

(٢) القاضي عبد الجبار: المغنى جـ ٧ ص ١٣٠ .

(٣) الأمدى: أبكار الأفكار جـ ٥ ص ١٥ .

ولعل في هاتين الإشارتين ما يؤكد حرص المتكلمين على المعنى الحقيقي وكونه أصلاً ومنطلقاً للمعنى المجازي، بحيث لا يجوز لأحد أن ي اخترع معنى من المعاني أو أسلوب من الأساليب بدعوى أنه مجاز ولا يكون له سند من المعنى الحقيقي فذلك غير جائز في اللغة كما يؤكد المتكلمون.

ويؤكد المتكلمون - كذلك - على أمر آخر يروونه مهماً وهو أنه لا بد أن يمت المعنى المجازي إلى المعنى الحقيقي بسبب قوى وهو ما يسمونه التعلق بين محل الحقيقة التي هي الأصل والمعنى المجازي الذي هو الفرع عن ذلك الأصل^(١).

ومن الأمثلة على ذلك عند المتكلمين:

يمكن التمثيل لهذه الفكرة بجميع الصفات الخبرية التي لها معنى حقيقي لكنه لا يليق استعماله في حق الله - تعالى - المنزه عن الأجزاء والأبعاد وسمات الحوادث، ولها معنى مجازي يصح إطلاقه على الله - تعالى - من ناحية اللغة وهذا الإطلاق الجديد - المجازي - له أصل حقيقي في اللغة بحيث إذا أطلقناه على الله - تعالى - أيده المعنى اللغوي الحقيقي، فهذه الصفات الخبرية مثل: الوجه والعين واليد والاستواء والنزول والمجيء وغيرها لها معنى حقيقي لكن يلزم من استعماله محال بالنسبة لله - تعالى - وهنا يصح استعمال المعنى المجازي اللائق بالله من ناحية والذي يشهد له المعنى الحقيقي من ناحية ثانية، والشرط أن يكون هناك تعلق وقرينة بين المعنيين الحقيقي والمجازي.

فاليد مثلاً: أصل وضعها اللغوي يدل على الجارحة المعروفة من الإنسان وغيره، فإذا نسبناها إلى الله تعالى لا يصح استخدام هذا المعنى لما يلزم عليه من المحال في حقه - تعالى - وهو نسبة الأجزاء والأبعاد إليه.

فيلزم فهم معنى اليد بالنسبة لله تعالى على معنى من المعاني اللغوية الثلاثة به - تعالى - كالقدرة والقوة والنعمة والجلود والعطاء^(٢)، فإذا قلنا يد الله بمعنى قدرته أو

(١) راجع البيضاوي: منهاج الوصول ص ٣٨ والآمدى: الإحكام ص ٥٤.

(٢) راجع شيخ زادة: نظم الفرائد وجمع القوائد ص ٤٠ الطبعة الأولى سنة ١٣١٧ هـ المطبعة الأدبية بمصر.

نعمته أو عطائه أو جوده كان هذا لا ثقاً فى حقه تعالى ، ووجه التعلق بين هذه المعانى المجازية وبين المعنى الأصلى الحقيقى هو ان القادر إنما يفعل بيده والمنعم ينعم بيده والمعطى الجواد يعطى بيده .

والعلاقة أو القرينة المعبرة المصححة لهذا الاستعمال هى ما تسمى بعلاقة السببية^(١) أو الآلية ، فاليد هى السبب فى القدرة وهى آلة الإنفاق والجود والعطاء^(٢) .

ويمكن تطبيق هذا الكلام على جميع الصفات الخبرية . وسيأتى فى الفصل الأول من الباب الثالث المزيد من التفصيل والبيان لهذه الأمثلة .

ثالثاً: المعنى الحقيقى له فضل ومزية على المعنى المجازى:

على الرغم من جواز استعمال المعنى المجازى فى الكلام وكونه فى بعض المواطن أبلغ من المعنى الحقيقى - كما سيأتى - إلا أنه يبقى للمعنى الحقيقى فضل ومزية على المعنى المجازى .

وقد أكد المتكلمون على ذلك حين ذكروا أنه مهما جوزنا استعمال المعنى المجازى إلا أنه لا يصل إلى مرتبة المعنى الحقيقى فى أصل الاستعمال .

يقول القاضى عبد الجبار : (وقد ثبت أنه لا أحد راعى معنى المجاز وأجراه مجرى الحقائق بل لا بد أن يقصر عن حكم الحقيقة)^(٣) .

ويقول القاضى أيضاً : (إعلم أن من حق المجاز إذا استعمل ألا يراعى معناه كما يراعى ذلك فى الحقائق لأن ذلك يوجب كونه فى حكم الحقيقة وإنما ينفصل المجاز بتأخره عن الحقيقة)^(٤) .

فالمعنى المجازى - رغم أهميته واحتمال اللغة له - إلا أنه لا يرتفع إلى مرتبة المعنى الحقيقى بل هو قاصر عنها .

(١) راجع البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٨ .

(٢) العسكري: كتاب الصنائع ص ٨٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٥ ص ١٩١ .

(٤) نفس المصدر: ج ٥ ص ١٨٩ .

فالمعنى الحقيقي يتميز على المعنى المجازى بأوجه منها ما يلي:

المعنى الحقيقي يسبق إلى الفهم ولا يحتاج إلى دليل بخلاف المجازى:

يؤكد المتكلمون على ذلك حين يذكرون أن: (علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة)^(١).

ويقول الآمدى: (أمانة الحقيقة تبادر معناها عند إطلاق اللفظ)^(٢).

فالمعنى الحقيقي يسبق إلى الفهم بمجرد سماع الألفاظ ولا يحتتمل معنى آخر ولا يحتاج إلى دليل يدل عليه كما هو الحال فى المعنى المجازى.

والأمثلة التى ذكرناها منذ قليل فى أصالة المعنى اللغوى الحقيقى تدل على هذا وتشهد له.

فمثلاً فى الوجدانية: حين يقال إن الله - تعالى - واحد فأول ما يتبادر إلى الذهن ويسبق إلى الفهم أنه واحد بمعنى ليس له أقسام ولا أجزاء، وواحد بمعنى أنه ليس مع شركاء وهذان المعنيان هما حقيقة الواحد فى اللغة كما مر.

وفى مسألة الإيمان: إذا قلنا فلان مؤمن بالله فأول ما يسبق إلى الذهن هو أنه مصدق به والتصديق هو المعنى الحقيقى للإيمان فى اللغة وفى مسألة العصمة: إذا قلنا: إن نبياً من الأنبياء معصوم فالمعنى الذى يسبق إلى الذهن هو أنه محفوظ وممنوع من المعاصى، والحفظ والمنع هما المعنى الحقيقى للعصمة فى اللغة، ولا تحتاج هذه المعانى السابقة إلى دليل يدل عليها بل تفهم بمجرد سماع ألفاظها.

المعنى الحقيقى معنى قياسى بخلاف المعنى المجازى:

ونعنى بهذا أن من مزية المدلول الحقيقى أنه يستعمل قياسياً أى يصح قياس المعانى الحقيقية بعضها على بعض، وأما المعنى المجازى فلا يصح قياسه بل يستعمل استعمالاً مخصوصاً فيما ورد فيه.

يؤكد المتكلمون على هذه المزية للمعنى الحقيقى فيقولون: (إن المجاز لا يقاس كما تقاس الحقائق)^(٣).

(١) البيضاوى: منهاج الوصول ص ٣٩.

(٢) الآمدى: أبكار الأفكار ج ٢ ص ١٩٧.

(٣) لمغنى: ج ٥ ص ١٨٩.

وبناءً على ذلك ينبه المتكلمون على أنه لا يجوز استعمال المجاز بالنسبة لله تعالى بإطلاق بل لابد من دليل . وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار (وأما المجاز فإنه يستعمل فى الشاهد واستعمال القياس فيه لا يصح ، فلذلك لم يستعمل فيه - تعالى - المجاز على الإطلاق إلا بورود السمع)^(١).

رابعاً: اشتراط الدليل: اتفق جميع العلماء على أنه لا يجوز الانتقال من المعنى الحقيقى - الذى هو الأصل - إلى المعنى المجازى إلا بدليل قوى وقرينة تشهد لصحة هذا الانتقال بين المعنيين .

وقد تقدم الكثير من الأقوال التى تشترط الدليل لصحة المعنى المجازى ، ومن ذلك قول الإمام الأشعرى: إن كلام الله على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشئ عن ظاهره وحقيقته إلى المجاز إلا بحجة)^(٢).

ويذكر الإمام الأشعرى سبب اشتراط الدليل فيقول: (لوجاز ذلك - أى العدول عن الحقيقة إلى المجاز بدون حجة - لجواز لدع أن يدعى أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة وإذا لم يجز هذا المدعى بغير برهان لم يجز لدع أن يدعى أنه مجاز بغير حجة)^(٣).

معنى ذلك: أن اشتراط الدليل يمنع من الادعاء على اللغة، وهو كذلك مانع من التكثر فى المعنى فلا يتناول الذهن مع الدليل إلا المعنى المدلول إليه فلا لبس - إذن - فى المجاز المصحوب بدليل، فالدليل يحصر المعنى ويمنع من تشعبه .

وسأتى فى الفصل الثالث من هذا الباب أنواع الأدلة المعتبرة التى تصحح العدول عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى وذلك عند الحديث عن ضوابط التأويل وشروطه .

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن المدلول الحقيقى هو الأصل فى الكلام، ويجب فهم النصوص وفقاً لهذا المدلول إلا أن يقوم مانع يمنع من إرادة هذا المعنى الحقيقى، فهنا يجوز الانتقال إلى المعنى المجازى الذى لابد وأن يكون فرعاً عن المعنى الحقيقى ولا بد أن يكون هناك دليل يدل عليه، وفى هذا ما يثبت أهمية المعنى الحقيقى وفضله وأصالته .

(٢) لإمام الأشعرى: الإبانة ص ٣٩.

(١) نفس المصدر ج ٥ ص ١٧٣.

(٣) نفس المصدر ص ٣٩.

المبحث الثاني:

أهمية المعنى المجازي وقيّمته

تعريف المجاز لغة واصطلاحاً:

المجاز في اللغة مأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضياً يقال: يجوز أن تفعل كذا أي: ينفذ ولا يرد ولا يمنع فهذا معنى قولنا مجاز، أي أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يُعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وغيرها ما ليس في الأول وذلك كقولنا: عطاء فلان مزن واكف، فهذا تشبيه وقد جاز مجاز قولنا عطاؤه كثير واف^(١).

وفي الاصطلاح: هو اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما^(٢) وقيل هو: لفظ مستعمل بوضع ثان لعلاقة^(٣)، ومعنى وضع ثان أي أن هناك وضعاً أولاً وهو المعنى الحقيقي.

وعند المتكلمين: يعرف المتكلمون المجاز بتعريفات متقاربة مع تعريفات اللغويين فيذكرون أن المجاز: مفعّل من الجواز الذي هو التعدى في قولهم: جُزّت موضع كذا، فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي شبيه بالمنتقل عن موضوعه^(٤).

ويعرفه البيضاوي قائلاً: المجاز مفعّل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان نُقل إلى الفاعل المستعمل في غير موضوع له يناسب المصطلح^(٥).

والمتكلمون -كغيرهم- يلاحظون في المجاز معنى التعدى والعبور والانتقال وهذه هي طبيعة المجاز الذي انتقل فيه الكلام من المعنى الأصلي إلى غيره.

(١) ابن فارس: الصحاح: ص ٤٩.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ٢٨٥ وراجع المناوي: التوقيف ص ٢٨٩.

(٣) الأنصاري: الحدود الأنيقة.

(٤) الرازي: المحصول ج ١ ص ٢٨٦.

(٥) البيضاوي: منهاج الوصول ص ٣٨.

ويعرف المتكلمون المجاز اصطلاحاً: فيقول القاضى عبد الجبار: (التجوز هو أن يُستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل)^(١).

ويعرفه الرازى قائلاً: (المجاز: ما أُفيد به معنى مصطلح عليه غير ما إصطلح عليه فى اصل تلك المواضع التى وقع بها التخاطب لعلاقة بينه وبين الأول)^(٢).

ويعرف الآمدى المجاز قائلاً: (هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل فى غير ما وضع له أولاً فى الإصطلاح الذى وقعت به المخاطبة لما بينهما من التعلق)^(٣) فالتكلمون يرون أن المجاز معنى ثان انتقل من المعنى الأول - الحقيقى - وهذا الانتقال يصح استعماله إذ كان هناك علاقة بين المعنى الثانى - المجازى والمعنى الأول - الحقيقى -.

ومن الأمثلة على ذلك عند المتكلمين: تعريف المعجزة:

يجمع المتكلمون على تعريف المعجزة فى إصطلاحهم بأنها: ظهور أمر خارق للعادة فى دار التكليف لإظهار صدق ذى النبوة^(٤).

والتكلمون حين يبحثون تعريف المعجزة ينبهون إلى أن الأمر الخارق للعادة ليس معجزاً فى حد ذاته بل هو فى حقيقته سبب لإظهار عجز القوم الذين ظهر فيهم، ثم هو سبب للعلم بصدق النبى أو الرسول، وأما المعجز الحقيقى فهو الله سبحانه - وتعالى.

يقول القاضى عبد الجبار: (اعلم أن المعجز هو من يعجز الغير كما أن المقدر هو من يقدر الغير هذا فى اللغة)^(٥).

ويقول ابو المعين النسفى عن المعجزة: (وأما حدها فهو العجز الذى هو نقيض القدرة، سميت معجزة لأنها تظهر عجز من يُتحدى بها عند معارضتها ثم المعجز فى الحقيقة وإن كان اسماً لمثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة إلا أن المظهر للعجز يسمى

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٦.

(٢) الرازى: المحصول ج ١ ص ٢٩٠ وقارن: نهاية الإيجاز ص ٩٢.

(٣) الآمدى: الإحكام ج ١ ص ٥٤.

(٤) راجع: البغدادى: أصول الدين ص ١٧٠، وشرح المواقف ج ٨ ص ٢٢٢. وشرح المقاصد ج ٥

ص ١١.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨.

به مجازاً، ثم الهاء الداخلة في لفظها هاء المبالغة كما في العلامة والنسابة والراوية فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم^(١).

وإلى نفس هذا المعنى يشير التفازاني فيقول عن المعجزة إنها: (مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز وجعل اسماً له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلامة)^(٢).

وإذا طبقنا تعريف المجاز على تعريف المتكلمين للمعجزة وجدنا الآتي:

- أن هناك معنًا أصلياً ومدلولاً حقيقياً وهو إثبات العجز وهذا حقيقة في الله - تعالى - القادر على إثبات عجز القوم الذين يظهر فيهم الرسول.

- وهناك معنى مجازي وهو إظهار العجز وهذا هو الأمر الخارق للعادة الذي يظهر على يد مدعى النبوة ليتحدى به قومه.

- وهناك علاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي وهي ما يسميها البلاغيون بعلاقة السببية، ويانها هنا أن الأمر الخارق للعادة لما كان هو السبب في إظهار عجز المتحدين به وإثبات عدم قدرتهم على الإتيان بمثله صار كأنه هو المعجز.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار عن تعريف المعجزة: (هو الفعل الذي يدل على صدق المدعى للنبوة وشبهه بأصل اللغة هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم)^(٣).

ويلاحظ على هذا النص السابق أن القاضي عبد الجبار يذكر أن هذا التعريف للمعجزة له شبه بأصل اللغة ويستفاد من هذا أمران:

الأول: أن تعريف المعجزة بهذا التعريف - عند القاضي وغيره من المتكلمين - ليس هو أصل اللغة وإذا لم يكن أصل اللغة فهو مجاز عن هذا الأصل.

(١) النسفي: نبصرة الأدلة ج ١ ص ٤٦٨.

(٢) التفازاني: شرح المقاصد ج ٥ ص ١١ وراجع حاشية السالكوتي على شرح الجرجاني لمواقف الإيجي ج ٨ ص ٢٢٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨.

الثاني: أن هناك شبه - بحسب تعبير القاضى - بين هذا التعريف وبين المعنى الأصلي فى اللغة وهذا الشبه هو ما يسمى بالعلاقة أو القرينة المصححة للانتقال من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى وهى هنا السببية .

أهمية المعنى المجازى:

على الرغم من القيمة والأهمية الكبيرتين للمعنى الحقيقى - كما تقدم - إلا أن ذلك لا يمنع من وجود المعنى المجازى الذى له قيمته وأهميته - أيضاً - وإن كانت أقل رتبة من قيمة وأهمية المعنى الحقيقى .

فالمدلول الحقيقى هو الأصل ويجب فهم الكلام وحمل النصوص عليه إلا إذا كان هناك مانع من إرادة ذلك المعنى المجازى الذى يمكن تناول أهميته فيما يلى :

أولاً: وجوده واستعماله: المعنى المجازى موجود ومستعمل بكثرة فى لغة العرب، بل بالغ بعض اللغويين حين زعم أن أكثر اللغة العربية مجاز، وأقصد به ابن جنى الذى قال : (إن أكثر اللغة - مع تأمله - مجاز)^(١).

وقال أيضاً: (إن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الشئ منها على الحقيقة)^(٢).

وبعيداً عن هذه المبالغة من ابن جنى والتي رد عليها اللغويون، فإنه من الواضح أن المعنى المجازى موجود وحاضر فى الاستعمالات اللغوية بكثرة، فلا وجه لإنكاره، لأن إنكار المجاز يجرى مجرى إنكار الضرورة كما يقول السيوطى : (ومنكر المجاز فى اللغة جاحد للضرورة ومبطل لمحاسن لغة العرب)^(٣).

ويذكر عبد القاهر الجرجانى أنه لا معنى لإنكار المجاز بل الحاجة إليه ماسة خاصة فى العلوم الدينية، فيقول : (ومن قدح فى المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً . . . ومن حق العاقل أن يتوفر عليه ويصرف العناية إليه فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها)^(٤).

(١) ابن جنى الخصائص ج ٢ ص ٤٤٧.

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٤٧.

(٣) السيوطى: المزهج ج ١ ص ١١٢.

(٤) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغة ص ٢٩٩.

وهكذا يذكر اللغويون أن المعنى المجازي موجود ومستعمل في اللغة ولا سبيل إلى إنكاره.

والواقع أن هذا محل اتفاق بين كثيرين من غير اللغويين الذين قرروا أنه: (لا مانع من أن يخرج الكلام على سعة المجاز ومذهب الاستعارة في الكلام)^(١).

ولكن يشترط لاستعمال المعنى المجازي شرطان ضروريان:

أولهما: الدليل: وقد سبقت الإشارة إلى أنه ما من أحد من أصحاب العلوم جوز الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازي إلا بدليل، بل إن من اللغويين من يبطل المجاز إذا كان عرياً عن الدليل الموضح للمعنى، يقول ابن جنى: (ولو عرى الكلام من دليل يوضح الحال لا يقع المجاز بل يكون من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان، وهذا فيه إلباس والغاز على الناس)^(٢).

وهذا النص له قيمته الكبرى خاصة وأنه من ابن جنى الذي قرر منذ قليل أن أكثر اللغة مجاز، فلا بد من وجود دليل يصحح الاستعمال المجازي. ويتفق المتكلمون مع اللغويين في ضرورة اشتراط الدليل، فيذكر القاضي عبد الجبار أنه لا بد من تقييد المعنى المجازي بدليل فيقول: (إذا استعمل المجاز فاستعماله لا يحسن إلا مقيداً ليزال بالتقييد إيهام الخطأ)^(٣).

ويقول الآمدي: (ولا يخفى أن ترك الحقيقة والعدول إلى المجاز من غير دليل ممتنع)^(٤).

فالدليل يشهد لصحة الاستعمال المجازي وكذلك يدفع توهم الخطأ في هذا المعنى.

وثانيهما: الاشتهار: بمعنى أن يكون المعنى المجازي الذي صرف إليه الكلام مشهوراً لا غامضاً ولا خفياً، فإذا كان كذلك ساغ استعماله كما يشير إلى ذلك إمام الحرمين حين يقول: (ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق)^(٥).

(١) البيهقي: الأسماء والصفات ج ٢ ص ٤٠٤.

(٢) ابن جنى: الخصائص ج ٣ ص ٢٤٧.

(٣) الآمدي: أبكار الأفكار ج ٤ ص ١٥٤.

(٤) الجويني: الإرشاد ص ٤٨.

(٥) المغني: ج ٥ ص ١٩٤.

ويقول القاضى عبد الجبار: (فيستعمل المجاز إذا صار بالتعارف فى حكم الحقيقة، وإنما يمتنع من استعمال المجاز متى لم يصير بالتعارف لاحقاً بالحقائق)^(١).

فإذا اشتهر الكلام فى المعنى المجازى جاز استعماله وساغ ويكون هذا أولى من ترك اللفظ بدون بيان ما يفهم منه، وفى هذا يقول الألوسى: (إن الحمل على المجاز الشائع فى كلام العرب والكناية البالغة فى الشهرة مبلغ الحقيقة أظهر من الحمل على معنى مجهول)^(٢).

بل الأكثر من ذلك إذا كان للفظ معنيان أحدهما حقيقى والآخر مجازى وكانت شهرته فى المعنى المجازى أكثر فحينئذ يقدم المعنى المجازى المشهور على المعنى الحقيقى الخفى.

ويصرح بذلك الآمدى حين يقول: (لو كان اللفظ حقيقة فى معنى ومجازاً فى معنى ونقل الناقل عن المتكلم بذلك اللفظ إرادة جهة المجاز فإنه يقدم على ما يقتضيه اللفظ فى الحقيقة)^(٣).

فإذا توافر فى المعنى المجازى هذان الشرطان - الدليل والشهرة - جاز استعماله وساغ بدونهما لا يجوز.

ثانياً: إنكار المجاز يخل بفصاحة الكلام:

وهذا ما يشير إليه عبد القاهر الجرجانى حين يذكر أن الاعتماد على المعنى الظاهر فى كل المواضع وعدم الالتفات إلى المعنى المجازى - بشروطه - قد يؤدى إلى فساد المعنى فيقول: (ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم أن يتوهموا أبداً فى الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أنها على ظاهرها فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف)^(٤).

(١) المغنى: ج ٥ ص ١٩٢.

(٢) الألوسى: روح المعانى ج ٢ ص ٤٣٠.

(٣) الآمدى: أبكار الأفكار ج ٤ ص ١٩٣.

(٤) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الأعجاز ص ٣٠٥.

ثالثاً: المجاز أبلغ من الحقيقة في بعض المواضع:

إن الناظر في اللغة العربية يجد أنه في كثير من المواضع - لا في كل المواضع - يكون التعبير بالمعنى المجازي أبلغ وأوفى في تأدية المعنى المراد من الحقيقة وهذا محل إتفاق بين الجميع، حتى قال الجرجاني: (قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبلغ من الحقيقة، فإنك إذا قلت: هو جمّ الرماد وهو طويل النجاد، كان أبهى لمعنك وأنبل من أن تدع الكناية وتصرح بالذى تريد، وكذلك إذا قلت: رأيت أسداً كان لكلامك مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً هو في معنى الشجاعة وفي قوة القلب وشدة البطش وأشبه ذلك)^(١). فمراد الجرجاني أن استعمال المجاز بأنواعه المختلفة يكسو الكلام حلة بهية يكون معها أوقع في نفس السامع.

ويشير الشريف المرتضى إلى أن اشتغال الكلام العربي على أنواع المجازات جعله أفصح الكلام، فإذا خلا الكلام من هذه المجازات يصبح بعيداً عن الفصاحة فيقول: (كلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات، ولهذا الحال كان كلامهم في الدرجة العليا من الفصاحة، فإن كان الكلام متى خلا من الاستعارات وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة برياً من البلاغة)^(٢).

ويذكر ابن قتيبة أن التعريض - وهو نوع من أنواع المجاز - يكون في بعض المواضع ألطف وأحسن من التصريح فيقول: (والعرب تستعمله - أي التعريض - في كلامها كثيراً فتبلغ إرادتها بوجه هو ألطف وأحسن من الكشف والتصريح ويعيون الرجل إذا كان يكتشف - أي يصرح - في كل شيء)^(٣).

فلا مانع - إذن - من أن نستخدم المعنى المجازي بأي نوع من أنواعه التي جرت عادة الناس باستعمالها في مخاطباتهم، وإلى هذا يشير المتكلمون حين يذكرون أن المعنى المجازي أوقع وأبلغ في قلب المستمع من المعنى الحقيقي.

(١) نفس المصدر ص ٦٩.

(٢) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد ج ١ ص ٥.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ج ١ ص ١٦٠ بتحقيق السيد أحمد صقر - الطبعة الثانية - سنة ١٩٧٣ - القاهرة.

بذكر ذلك الغزالي ويمثل له بمثال فيقول: إن من أسباب العدول عن التصريح (أن يكون الشيء لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكتفى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب، وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه كما لو قال قائل: رأيت فلاناً يقلد الدر في أعناق الخنازير، فكفى به عن إفشاء العلم وبث الحكمة في غير أهلها.

فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهر اللفظ، والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در ولا كان في موضعه خنزير تفتن لدرك السر والباطن في تفاوت الناس^(١)، وهذا النوع من المجاز هو ما يعرف بتصوير المعنوى بالمحسوس ليكون أقرب إلى فهم الناس وأرسخ في أذهانهم^(٢).

فلما كان استخدام المجاز أبلغ - أحياناً - من الحقيقة كثر استعمال أضرب المجاز، وإلى هذا يشير الأمدى بقوله: (. . .) ولذلك كثر استعمال أهل اللغة للألفاظ المجازية، ولولا أنها أوفى بتحصيل مقصودهم لما استخدموها^(٣).

وبناءً على ما سبق يمكن أن نضع قاعدة للتعامل مع الألفاظ اللغوية المتعلقة بالمسائل العقدية وبالصفات خاصة وهي: أن الله - تعالى - خاطبنا بلسان العرب وفيه الحقيقة وفيه المجاز فما صح نسبته إليه تعالى حقيقة نسبناه إليه وما استحال في حقه عدلنا به عن هذا الأمر المحال إلى معنى يليق به تعالى تحتمله اللغة ويعضده الدليل.

وفي النهاية يمكن القول: إن اللغة لما كانت محتملة للمعنيين الحقيقي والمجازي وجب أخذهما في الاعتبار ومراعاة الأهمية لكل منهما، فالأصل في الكلام هو المدلول اللغوى الحقيقي والمعنى الأصلي للكلام ويجب حمل الكلام عليه إلا أن تكون هناك أسباب قوية تدعو إلى العدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي - وهذه الأسباب هي موضوع الفصل الثاني من هذا الباب.

فإذا عدلنا عن المعنى الحقيقي إلى غيره وجب أن تكون تلك العملية محكومة بضوابط تضمن صحتها. وهذه الضوابط هي موضوع الفصل الثالث من هذا الباب إن شاء الله.

(١٢٨) الغزالي: قواعد العقائد ص ٤٧ - ٤٨ وراجع الشريف الرضى المجازات النبوية ص ١٦٠.

(١٢٩) راجع الرازى: نهاية الإيجاز ص ١٣٣.

(١٣٠) الأمدى: أبتكار الأفكار ج ٤ ص ١٥٤.

الفصل الثاني:

التأويل وأسبابه

تمهيد:

يدور هذا الفصل حول الأسباب التي دعت المتكلمين إلى الخروج عن مقتضى ظاهر النص وحقيقته إلى تأويله .

وقبل أن نتناول هذه الأسباب نذكر أولاً تعريف التأويل في اللغة والإصطلاح ، ثم نذكر آراء الرافضين للتأويل ، وأهم أدلتهم ، ومن خلال هذه الأدلة نستعرض موقف الرافضين للتأويل والقائلين به من آية آل عمران إلى ذكرت أن من آيات القرآن محكمات ومنه آيات متشابهات ، وهل يعلم أحد تأويل هذه المتشابهات أم أن الله تعالى قد استأثر بعملها ؟

ثم نأتي بعد ذلك على أهم أسباب التأويل عند القائلين به .

تعريف التأويل في اللغة:

تعددت تعريفات المعاجم اللغوية لكلمة التأويل فقليل : هو (من آل الشيء يشول إلى كذا أي رجع إليه وصار ، والأوّل الرجوع)^(١) .

وقيل : (التأويل : رد الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً)^(٢) .

وفى لسان العرب (الأوّل الرجوع من آل الشيء يشول أولاً ومآلاً رجع وأول إليه الشيء رَجَعَهُ أَلْت عَنْ الشيء أي اردتددت)^(٣) .

وهذه المعاني السابقة تدور حول معنى الرجوع ، وكأن التأويل رجع اللفظ إلى بعض ما يفهم منه من معان .

(١) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر ج ١ ص ١٩٢ .

(٢) المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف ص ١٥٧ بتحقيق د. محمد رضوان الداية - الطبعة الأولى سنة

١٤١٠ هـ - دار الفكر المعاصر - بيروت .

(٣) ابن منظور: لسان العرب ج ١١ ص ٣٢ - الطبعة الأولى - دار صادر بيروت .

ومن معانى التأويل أيضاً ما يشير إليه الزمخشري بقوله : (آل الرعيه يتولها إيالة حسنة ، وهو حسن الإيالة وهو مؤتال لقومه مقاتل عليهم أى : سائس محتكم)^(١) .

وقيل التأويل : (من الإيالة وهى السياسة فكأنه ساس الكلام ووضع المعنى موضعه)^(٢) .

وهذان التعريفان السابقان يشيران إلى عمل المؤول من التحكم فى الألفاظ والتصرف فيها بوضعها بإزاء المعانى اللاتقة بها .

ومن معانى التأويل أيضاً : الجمع والإصلاح ، فيقال : (ألت الشئ، أؤوله إذا جمعته وأصلحته ، فكأن التأويل جمع معان أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه)^(٣) .

وفى القاموس المحيط نجد معنى آخر للتأويل هو التدبر والتقدير والتفسير ، حيث يقول الفيروز آبادى : (وأول الكلام تأويلاً وتأوله تدبره وقدره وفسره)^(٤) .

ومن خلال هذه المعانى اللغوية السابقة يمكن القول : إن التأويل فى اللغة هو تدبر اللفظ وجمع معانيه وحسن التصرف فى هذه المعانى لئرجع باللفظ الظاهر إلى أحد هذه المعانى اللاتقة به فى بابه .

تعريف التأويل فى الاصطلاح :

يعرف التأويل عند الأصوليين من متكلمين وفقهاء بأنه : (نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له فى اللغة إلى معنى آخر)^(٥) .

ويعرفه ابن حزم فى موضع آخر فيقول : (هو إخراج اللفظ عن مقتضاه فى اللغة ، فإن كان بدليل قبل وإلا فلا)^(٦) .

(١) الزمخشري : أساس البلاغة ص ٢٥ - دار الفكر سنة ١٩٧٩ .

(٢) القنوجى : أبجد العلوم والوشى المرقوم فى بيان أحوال العلوم ج ٢ ص ١٤١ بتحقيق عبد الجبار ذكار - دار الكتب العلمية سنة ١٩٧٨ .

(٣) ابن منظور : لسان العرب ج ١١ ص ٣٢ .

(٤) الفيروز آبادى : القاموس المحيط ج ٢ ص ٣٣١ .

(٥) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ج ١ ص ٤٢ .

(٦) ابن حزم : رسالة تفسير الفاظ المتكلمين ج ٤ ص ٤١٤ ضمن رسائل ابن حزم بتحقيق د. احسان عباس - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .

ويعرفه إمام الحرمين بأنه: (رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول)^(١).

وهو عند الغزالي: (عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر)^(٢).

وقريب من هذا ما قيل: إن التأويل (صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر)^(٣).

قيل هو: (توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة)^(٤).

ويتضح من هذه التعريفات السابقة أن معنى التأويل في الاصطلاح يدور حول صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف، ويتنازعون فيه في مسائل الصفات^(٥)، وكذلك في غيرها من المباحث العقديّة في سائر أبواب علم الكلام.

التأويل بين القبول والرد:

من المعلوم أن قضية التأويل - خاصة في مباحث العقيدة - لم تكن محل اتفاق بين العلماء بل كانت من أكثر القضايا التي وقع الخلاف حولها بين معارض لها ومؤيد.

بل إنها (قد أسهمت بنصيب وافر في توسيع دائرة الخلاف بين الفرق الإسلامية، وسارت به إلى أبعد نتائجه خطورة، ولم يكن وراء ذلك من دافع سوى الانتصار

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه ج ١ ص ٥١١.

(٢) الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج ١ ص ٣٨٧.

(٣) مرعي بن يوسف الحنبلي: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٤٨ بتحقيق شعيب الأرنؤوط الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ مؤسسة الرسالة.

(٤) القنوجي: أبجد العلوم ج ٢ ص ١٤١.

(٥) د. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ج ١ ص ١٨ - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦ - دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

للمذهب والتعصب للرأى^(١) ودفع الخصم عن الاحتجاج بالآية بدعوى أنها مصروفة عن ظاهرها ومؤوله^(٢).

هذا: وإن كان المتكلمون - الذين هم موضوع بحثنا - قد قبلوا التأويل وذكروا له أسباباً ووضعوا له شروطاً بمرعاتها يكون التأويل مقبولاً، فإنه يحسن بنا قبل تناول التأويل عند المتكلمين أن نتناول وجهة النظر الأخرى الراضية للتأويل وذلك فى التقطتين التاليتين:

أولاً: موقف الرافضين للتأويل:

ينظر الرافضون للتأويل إلى تأويل المتكلمين على أنه تحريف للكلم عن مواضعه^(٣)، ومخالفة لمنهج الكتاب والسنة^(٤)، ومحاولة للى أعناق النصوص ليصرفوها عن ظاهرها بشتى أنواع التمحلات^(٥).

ويمكن تناول موقف الرافضين للتأويل فى نقاط محددة.

(١) لا يخفى ما فى هذا الكلام من التعميم والتجنى من الدكتور الجليلند ولعل تأثره، بل وانتصاره لابن تيمية - رحمه الله - هو الذى دفعه إلى ذلك بدليل الأمثلة التى أوردتها بعد هذا النص فهو يقول: إن هؤلاء المؤلفين هم: الفلاسفة والباطنية الذين أولوا نصوص المعاد واليوم الآخر، والقرامطة الذين أولوا نصوص العبادات وتأويل هؤلاء ليس مقبولاً عند أحد ليس الدكتور الجليلند ولا ابن تيمية وحدهما بل من كثير من المسلمين ومنهم متكلموا أهل السنة.

والمثال الثالث الذى يذكره الدكتور الجليلند هم: المتكلمون، وشاركهم الفلاسفة وهؤلاء عمدوا إلى تأويل نصوص الألوهية وصفاتها.

وسرى أن هذا الكلام لا ينطبق على جميع المتكلمين - كما يذكر الدكتور الجليلند - بل إن متكلمي أهل السنة قد وضعوا شروطاً لقبول التأويل، وهذه الشروط تجعل التأويل صحيحاً بل وتقرب إلى حد كبير من الشروط التى وضعها ابن تيمية وابن القيم وغيرهما من الرافضين لتأويل المتكلمين الذين يدافع عنهم الدكتور الجليلند.

(٢) د. محمد السيد الجليلند: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ١١ وما بعدها - طبعة مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣.

(٣) ابن تيمية: الإكليل فى المشابه والتأويل ص ١١ مكتبة الإيمان بالإسكندرية بدون تاريخ.

(٤) ابن قدامة: ذم التأويل ص ١٧ بتحقيق بدر بن عبد الله البدر - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ - الدار السلفية - الكويت.

(٥) د. عمر سليمان الأشقر: التأويل خطورته وآثاره ص ٢ الطبعة الأولى سنة ١٤١٢.

١ - موقفهم من تعريف التأويل :

يذكر الرافضون للتأويل ثلاث معانٍ للتأويل ، ويقبلون اثنين منها ، ويرفضون المعنى الثالث ، وهذه المعاني هي :

المعنى الأول: الحقيقة الخارجية والأثر الواقعي المحسوس لمدلول الكلمة ، وهذا المعنى هو الذي تحدث به القرآن في كثير من الآيات ^(١).

يقول ابن تيمية عن هذا المعنى للتأويل : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسَوْهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [الأعراف : ٥٣].

ومنه قول عائشة : (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكثّر أن يقول في ركوعه وسجوده : «سبحانك اللهم ربنا ولك الحمد، اللهم اغفر لي» يتأول القرآن ^(٢) ^(٣)).

ويشرح ابن تيمية هذا المعنى للتأويل فيقول إن المقصود به (هو نفس المراد بالكلام ، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به .

فإذا قيل : طلعت الشمس ، فتأويل هذا نفس طلوعها ، ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي ، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وأحوالها) ^(٤).

ويقول ابن القيم عن هذا المعنى من معاني التأويل : (وتسمى حقيقة الشيء المخبر به تأويلاً لأن الأمر ينتهي إليها ، ومنه قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ

(١) د. الجليلند: الإمام ابن تيمية ص ١٥١.

(٢) هذا الحديث رواه البخاري في كتاب الصلاة باب التسيب والدعاء في السجود ج ١ ص ١٦٣ رقم ٨١٧. ورواه مسلم في كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود رقم ٤٨٤ ج ١ ص ٣٥٠ ومعنى يتأول القرآن أي يفعل ما أمر به فيه من قوله تعالى ؟ فسبح بحمد ربك واستغفره راجع فتح الباري ج ١١ ص ٤٩٢.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٦٨ بتحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥ - مجمع الملك فهد - المدينة المنورة.

(٤) ابن تيمية: الإكليل في التشابه والتأويل ص ١١.

يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴿١﴾ فمجيئ تأويله مجيئ نفس ما أخبرت به الرسل من اليوم الآخر والمعاد وتفاصيله (١).

(فالتأويل في كتاب الله وسنة رسول الله هو الحقيقة التي ينول إليها الكلام، فتأويل الخبر هو عين المخبر به وتأويل الأمر هو نفس الأمر) (٢).

المعنى الثاني: التأويل بمعنى التفسير والبيان، وهذا هو المعنى الذي تعارف عليه المفسرون والمحدثون والفقهاء.

يقول ابن القيم: (وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا يريد تفسيره) (٣).

ويقول ابن تيمية: إن من معاني التأويل (التفسير، وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد إمام أهل التفسير: إن الراسخين في العلم يعلمون معنى التشابه فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه) (٤).

وبهذا يكون التأويل على هذا المعنى مترادفاً مع التفسير (٥).

وهذان المعنيان السابقان - حقيقة الكلام، والبيان والتفسير - مقبولان عند هذا الفريق.

المعنى الثالث: التأويل بمعنى إخراج اللفظ عن مقتضاه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله بدليل يرجح هذا المعنى، وهذا هو التأويل المشهور عند المتكلمين، وهذا المعنى هو الذي يرفضه هذا الفريق وعادة ما يوجهون إليه النقد.

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٧٦ بتحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله - الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٨. دار العاصمة - الرياض.

(٢) شرح المعتمدة الطحاوية ص ٢١٣ بتحقيق جماعة من العلماء الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥ دار السلام بالقاهرة.

(٣) ابن القيم: الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٧٨.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٦٩.

(٥) ابن تيمية: الإكليل ص ١١.

يقول ابن تيمية (التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثه والمتصوفة ونحوهم هو: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف) (١).

وهذا المعنى الأخير هو الذى بوجه إليه ابن تيمية ومن لف لفه سهام النقد، ويسمونه باسماء تتضمن الذم والقبح الشديدين.

ويرى هؤلاء الرافضون للتأويل أن هذا المعنى لم يكن معروفاً في عرف السلف، وهو نوع من تحريف الكلم عن مواضعه (٢)، وهو من جنس تأويلات القرامطة (٣) والباطنية (٤)، بل إن الذين يقولون بهذا التأويل داخلون في عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] (٥).

وإذا بحث الإنسان وفحص وجد ما يقوله المتكلمون من التأويل الذى يخالفون به أهل الحديث كله باطلاً، وتيقن أن الحق مع أهل الحديث ظاهراً وباطناً (٦).

- (١) نفس المصدر ص ١٢.
- (٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٦٨.
- (٣) القرامطة: اسم لفرقة من الباطنية، ولقبوا بذلك - كما يقول الغزالي - نسبة إلى رجل اسمه حمدان بن الأشعث ولقبه قرمط كان من دعائهم فاستجاب له في دعوته رجال فسموا قرامطة وقرمطية راجع فضائح الباطنية ص ٣٨ وللمزيد عن عقائد القرامطة وأقوالهم راجع: الأشعرى مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٠٠.
- (٤) لفظ الباطنية: مأخوذ من كلمة بطن بمعنى خفى فهو باطن والباطنة بالكسر السريرة والباطن هو داخل كل شئ - راجع القاموس المحيط ج ٤ ص ٢٠٢.
- والباطنية فرقة من فرق الشيعة، ويذكر الغزالي سبب تسميتهم بهذا فيقول: إنهم لقبوا بذلك الاسم لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللب من القشر وهذه البواطن هم فقط المختصون بمعرفتها. ويقول الشهرستاني: عن الباطنية: إنهم لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل شئ ظاهراً وباطناً ولكل تنزيل تأويلاً.
- راجع: الغزالي: فضائح الباطنية ص ٣٧ مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٩ وراجع الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٢٩٢.
- (٥) ابن تيمية: الإكليل ص ١٠.
- (٦) ابن قدامة: ذم التأويل ص ١٠.

ويزعمون أنه لما كان هذا التأويل بهذه المثابة فقد (اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا فى آثارهم بالشُّهب)^(١).

٢- موقفهم من النصوص المتشابهة:

يرى الرافضون للتأويل أن الآيات والأخبار المتشابهة يجب حملها على ظاهرها والإيمان بما ورد فيها من دون تصرف فى الألفاظ ولا نقل لها إلى معان أخرى غير هذا الظاهر.

وأصحاب هذا رأى هم الذين عناهم الغزالى فى قانونه حين قال عنهم: (هم الذين جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع فهو لاء صدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً وإذا شوفوها بإظهار تناقض فى ظاهر المنقول وكلفوا تأويلاً امتنعوا وقالوا: إن الله قادر على كل شئ)^(٢).

فهم يؤمنون بالنصوص على ظواهرها، ولا يحتاجون إلى تأويل هذه الظواهر ولا التصرف فيها.

يقول ابن قدامة^(٣) وهو يروى هذا المذهب: (ومذهب السلف - رحمة الله عليهم - الإيمان بصفات الله - تعالى - واسمائه التى وصف بها نفسه فى تنزيله وآياته أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها)^(٤).

ويوجب ابن حزم فهم الكلام على مقتضى الظاهر فيقول: (حمل الكلام على

(١) ابن تيمية: الرسالة المدنية ص ٢ وراجع له مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٦٩.

(٢) الغزالى: قانون التأويل ص ٦ بتحقيق زاهد الكوثرى - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٠ مطبعة الأنوار بالقاهرة.

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن أحمد بن قدامة بن مقدام بن نصر الجماعى القندسى ثم الدمشقى موفق الدين أبو محمد الفقيه الحنبلى ولد سنة ٥٤١ هـ وتوفى سنة ٦٢٠ هـ. من تصانيفه: الاستبصار فى نسب الأنصار والبرهان فى مسألة القرآن وذم التأويل وغيرها. راجع فى ترجمته: هدية العارفين ج ٢ ص ٩ ومعجم المؤلفين ج ٦ ص ٣٠.

(٤) ابن قدامة: ذم التأويل ص ١١.

ظاهرة الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديده إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمنقول كله^(١).

وليس هذا مختصاً بالآيات المتشابهة ولا بنصوص الصفات فقط، بل إن ابن حزم يوجب هذه النظرة الظاهرية لكل نص في أي موضوع، فيقول: (كل ما في القرآن من خبر عن نبي أو عن المعاد أو عن أمة من الأمم أو عن المسخ فعلى ظاهره لا رمز في شيء من ذلك ولا باطن ولا سر، وكذلك كل ما فيه من أمور الجنة والنار وغيرها، فمن خالف شيئاً من هذا فقد خرج عن الإسلام لخلافه القرآن والسنة والإجماع)^(٢).

ويقول ابن تيمية عن الآيات والأخبار الموهمة للتشبيه: (القول الشامل في جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكيف ولا تمثيل ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث مقصود المتكلم بكلامه)^(٣).

ويسوق الدارمي^(٤) أمثلة تطبيقية على تلك الرؤية الراضية للتأويل، فيقول في مسألة الاستواء: (فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك - يقصد استواء الله فوق عرشه - فنستغنى فيه بالتزويل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة فليس منه لتأويل تأويل إلا لمكذب به في نفسه مستتر بالتأويل)^(٥).

(١) ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ٢٩.

(٢) ابن حزم: الدرر فيما يجب اعتقاده ص ١٢١ بتحقيق د. أحمد بن ناصر الحمدود. سعد بن عبد الرحمن القزفي - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ - مكتبة التراث بمكة المكرمة.

(٣) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى ص ٢٦ - المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٨.

(٤) هو عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني أبو سعيد محدث بهراه له تصانيف في الرد على الجهمية منها التقضي على بشر المريسي أخذ العلم في الحديث عن ابن حنبل وابن المديني وأخذ الأدب عن ابن الأعرابي وتقدم في هذه العلوم ولد سنة ٢٠٠ هـ وتوفي سنة ٢٨٠ هـ. راجع في ترجمته: الوافي بالوفيات ج ٦ ص ٤٥٢. والأعلام ج ٤ ص ٢٠٥ وهدية العارفين ج ٢ ص ٢٢٣.

(٥) الدارمي: الرد على الجهمية ص ٢١٢ ضمن مجموعة عقائد السلف بتحقيق د. علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٧ دار السلام بالقاهرة.

فالذى يتعرض لتفسير الاستواء وتأويله - كما يرى الدارمى - مكذب فى الحقيقة وإن تستر بالتأويل، بل هو (جاحد يكابر الحجة وهو يعلم أن الحجة عليه)^(١).

وفى مسألة النزول يقول الدارمى: (فهذه الأحاديث قد جاءت كلها وأكثر منها فى نزول الرب تبارك وتعالى فى هذه المواطن، وعلى تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر فى مشايخنا لا ينكرها منهم أحد ولا يمتنع من روايتها ولم نكلف كيفية نزوله فى ديننا، ولا تعقله قلوبنا، وليس كمثله شئ من خلقه فنشبه منه فعلاً أو صفة بفعالهم وصفتهم، ولكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء، فالكيف منه غير معقول والإيمان بقول رسول الله فى نزوله واجب)^(٢).

ويقول القاضى أبو يعلى^(٣) عن هذه النصوص الموهمة للتشبيه: (والواجب حملها على ظواهرها وأنها صفات لله - تعالى - لا تشبه سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد فيها التشبيه، ولا يحوز التشاغل بتأويلها)^(٤).

وهذه النصوص السابقة جميعها قد اعتمد أصحابها على ما روى عن جماعة من السلف أنهم سئلوا عن شئ من هذه الآيات فأجابوا بضرورة الإيمان بها على ظواهرها.

فقد سئل الإمام مالك والإمام أحمد وغيرهما عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فكانت الإجابة: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، ويجب الإيمان بذلك كله^(٥).

(١) نفس المصدر ص ٢١١.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢١.

(٣) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى عالم عصره فى الأصول والفروع وأنواع الفنون ولد فى بغداد سنة ٣٨٠ وارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين وتولى القضاء. وتوفى سنة ٤٥٧. له من الكتب: طبقات الحنابلة وكتاب التبصرة فى الخلاف وأربع مسائل فى أصول الديانات وأبطال التأويلات.

راجع فى ترجمته: الأعلام ج ٦ ص ٩٩ وهدية العارفين ج ٣ ص ٩٦.

(٤) القاضى أبو يعلى الخنبلى: إبطال التأويلات لأخبار الصفات ج ١ ص ٤٣ بتحقيق أبو عبد الله بن محمد النجدي دار إيلاف بالكويت بدون تاريخ.

(٥) راجع: البيهقى: الأسماء والصفات ج ٢ ص ٣٠٦ وما بعدها بتحقيق عبد الله بن محمد الحاشدى - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥ مكتبة السوادى - جدة.

أى أن الصفات معلومة لكن كيفيتها مجهولة^(١).

فالرافضون للتأويل - بناءً على هذه النصوص السابقة - يؤمنون بظاهر الآيات أو الأحاديث المتشابهة وبما جاء فيها من غير تعرض لتأويلها الذى يفضى - فى نظرهم - إلى التعطيل أو التكييف أو التمثيل وهذه كلها أمور منهى عنها.

ولكن المؤيدين للتأويل القائلين به لا يوافقون على هذا، بل يرونه ضرورة ملحة لابد منها لكى نفهم النصوص المتشابهة على وجهها الصحيح ويذكرون للتأويل دواعى دعت إليه، وأسباباً أدت إلى قبوله.

وستتضح وجهة نظر القائلين بالتأويل بعد قليل عند ذكرهم للأسباب التى دعت إلى التأويل.

أهم أدلة الرافضين للتأويل:

يذكر الرافضون للتأويل الكثير من الأدلة التى تؤيد وجهة نظرهم فى الأخذ بظاهر النصوص دون التعرض لها بالتأويل، وأهم هذه الأدلة ما يلى:

أولاً: ورود الذم لمتبع التأويل: ويستدل الرافضون للتأويل على ذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران آية: ٧].

يفسر الرافضون للتأويل هذه الآية قائلين: إن الله تعالى ذم متبع التأويل وقرنه بمبتغى الفتنة فى الذم، وجعل ابتغاء لذلك علامة على الزيغ فدل ذلك على أن ابتغائه غير جائز.

ثم قطعهم عما أملوه وحجبهم عن بلوغ ما ابتغوه بقوله سبحانه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

(١) راجع: ابن بطّة العكبرى: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ج ٣ ص ١٦٣ بتحقيق د. عثمان الأنبوبي - الطبعة الثانية سنة ١٤١٨ هـ - دار الراية الرياض.

ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلَ الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧] ثم سألوا ربهم إلا يجعلهم من مبتغى التأويل الزائغين فقالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران من الآية: ٨] (١).

فهم ينظرون إلى هذه الآية على أنها واردة فى ذم من يبتغى تأويل المتشابه مع أنه لا يعلم تأويله إلا الله .

ولكن الحقيقة أن وجهة نظر الرافضين للتأويل ليس هى الوحيدة فى تفسير هذه الآية ، بل هناك وجهة نظر مقابلة رأت فى هذه الآية دليلاً على التأويل . ولذلك يحسن بنا أن نعرض لوجهتى النظر فى تفسير هذه الآية .

آية آل عمران بين الرافضين للتأويل والقائلين به .

أ - الرافضون للتأويل:

يرى الرافضون للتأويل فى هذه الآية دليلاً قوياً على رأيهم الرافض للتأويل ، وذلك لأنهم يقررون أن موضع الوقف فى هذه الآية إما أن يكون على لفظ الجلالة ، وإما أن يكون على الراسخين فى العلم .

فإن كان الوقف على لفظ الجلالة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وهذا الوقف كما يقول ابن قدامة هو الوقف الصحيح عند أكثر أهل العلم (٢) .

بل يذهب ابن تيمية إلى أبعد من هذا حين يذكر أن الوقف على لفظ الجلالة فى هذه الآية هو (مذهب جمهور سلف الأمة وخلفها) (٣) .

ويكون معنى التأويل حينئذ الحقيقة التى استأثر الله بعلمها ، فإن من معانى التأويل - كما سبق - حقيقة الشئ المخبر عنه ويكون معنى الآية على هذا الوقف أن الله وحده هو الذى يعلم تأويل كل شئ ، وأنه (قد حجب عنا أنواعاً من العلم كقيام الساعة

(١) ابن قدامة: تحريم النظر فى كتب الكلام ص ٤٩-٥٠ بتحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية - الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠ دار عالم الكتب بالرياض.

(٢) ابن قدامة: ذم التأويل ص ٣٧.

(٣) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ٦٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧ - المطبعة السلفية بالقاهرة.

وكعلم الروح والكيفية التي لا يعلمها إلا الله، كما قال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول^(١).

ويقرر ابن تيمية هذا المعنى اللازم عن هذا الوقف فيقول : (لما وقف السلف على لفظ الجلالة (الله) لم يكن لفظ التأويل عندهم بالمعنى الاصطلاحي الخاص وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلاً إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، وليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين .

وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به نفس الحقيقة التي أخبر الله عنها، وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، فإن السلف يقولون : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه^(٢).

ويقول ابن القيم في التأكيد على ضرورة الوقوف على لفظ الجلالة، وبالتالي الإيمان بالظاهر وعدم التعرض للتأويل : (فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزيه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات ويكل معناها إلى الرب - تعالى - لأن الوقف إنما هو على قوله - تعالى - : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ثم الابتداء بقوله : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٣).

فإذا كان الوقف على لفظ الجلالة يكون التأويل المقصود هنا هو حقيقة الشيء المخبر عنه، وتلك الحقيقة لا يعلمها إلا الله تعالى .

وإن كان الوقف على قوله تعالى {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} (يكون المقصود من التأويل الذي يعلمه هؤلاء الراسخون هو التفسير فإن من معاني التأويل - كما تقدم - التفسير المبين لمراد الله به، فذلك لا يعاب بل يحمد^(٤)).

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل جـ ٢ ص ٢٤٨ بتحقيق د. محمد رشاد سالم دار الكنوز الأدبية بالكويت سنة ١٣١٩.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٣٥ وراجع له: دقائق التفسير ج ١ ص ٣٢٩ بتحقيق د. محمد السيد الجليلند - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤. مؤسسة علوم القرآن - دمشق.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٤ ص ٢٧٠ بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة ١٩٦٨.

(٤) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ٤٣.

يقول ابن تيمية عن معنى الآية على هذا الوقف : (ومنها من لا يقف - يقصد على لفظة الجلالة - بل يصل بذلك قوله تعالى : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فالراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وهذا مأثور عن طائفة من السلف وهذا حق ، فإن لفظ التأويل يراد به التفسير ومعرفة معانيه ، والراسخون في العلم يعلمون تفسير القرآن ، كما قال الحسن البصري : لم ينزل الله آية إلا وهو يحب أن تعلم في ماذا نزلت وما عنى بها^(١) .

وجدير بالذكر : أن من أهل الظاهر الرافضين للتأويل من لم يقل بهذا الكلام السابق ، بل جاء برأى مغاير له في التفاصيل السابقة ، وإن كان ملتزماً بالحفاظ على النزعة الظاهرية . وأقصد به ابن حزم .

فابن حزم يرى أن القرآن ينقسم إلى محكم ومتشابه ، فالمحكم - عنده - هو التوحيد ومعرفة صحة النبوة ومعرفة الشرائع المفترضة والمحرمات والمندوبة والمكروهة والمباحة والوعد والوعيد ، كل هذا محكم - في نظر ابن حزم - الذي يقول عن هذه الأمور السابقة : (فلما علمنا أن ذلك ليس من المتشابه الذي نهينا عن تتبعه وعلمنا يقينا أنه ليس في القرآن إلا محكم ومتشابه ، علمنا يقينا أن ما عدا ذلك هو المتشابه)^(٢) .

ويذكر ابن حزم أن المتشابه هو : (الحروف المقطعة في أوائل بعض السور والأقسام التي في أوائل بعض السور فهذان النوعان هما المتشابه الذي نهينا عن ابتغاء تأويله ، فحرام على المسلم أن يطلب معاني الحروف المقطعة في أوائل السور مثل : ﴿كَهَيْعَصَ﴾ [مريم : ١] و﴿حَمَّ﴾ [١ عَسَقَ] [الشورى : ١ ، ٢] وحرام على المسلم أن يطلب معاني الأقسام التي في أول السور مثل ﴿وَالنَّجْمِ﴾ [النجم : ١] ومثل ﴿وَالطُّورِ﴾ [الطور : ١] ومثل ﴿وَالذَّارِيَاتِ﴾ [الذاريات آية : ١] .

فهذان القسمان هما فقط المتشابه وكل ما يقال أن المتشابه غير ذلك فهو كما يقول ابن حزم - خطأ فاحش ورأى فاسد^(٣) .

(١) ابن تيمية: دقائق التفسير ج ١ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ج ٢ ص ١٤٤ .

(٣) ابن حزم: الأحكام ج ٢ ص ١٤٥ - ١٤٦ .

وبناءً على هذا التقسيم السابق يبين ابن حزم رأيه في الوقف في آية آل عمران فيذكر الآية ويقول: من قال إن قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوف على (الله) فهذا غلط فاحش وإنما هو ابتداء وخبره (يقولون آمنا به)، والواو لعطف جملة على جملة وبرهان ذلك أن الله حرم تتبع المتشابه وأخبر أن متبعه وطالب تأويله زائغ القلب مبتغى الفتنة، فإذا كان التبع حراماً فالسبيل إلى علمه مسدود، وإذا كانت مسدودة فلا سبيل إلى علمه أصلاً، فصح أن الراسخين لا يعلمونه أبداً^(١).

وبذلك يخالف ابن حزم سائر الظاهرية الرافضين للتأويل في أنه يجعل المتشابه هو - فقط - الحروف المقطعة أو الأقسام في أوائل بعض سور القرآن، وهذا النوع لا يعلمه إلا الله تعالى ولذلك لا يجوز لأحد أن يطلب تأويله ولو كان راسخاً في العلم. فهذا الراسخ في العلم - كما يرى ابن حزم - هو الذي يؤمن بكل ما جاء من عند الله من محكم ومتشابه ولذلك فالوقوف في آية آل عمران - عند ابن حزم - واجب على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

بينما رأى سائر الظاهرية الرافضين للتأويل أن الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جائز وإن كان الأرجح عندهم هو الوقف على لفظ الجلالة، فإذا قبلوا الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كان التأويل بمعنى التفسير، والراسخون في العلم يعلمون تفسير بعض المتشابهة وإن كان غالبه قد استأثر الله بعلمه.

ب - رأى أهل التأويل في آية آل عمران:

على الرغم من أن أهل التأويل قالوا بجواز الوقف على أحد الموضعين المذكورين في هذه الآية الكريمة إلا أن وجهات نظرهم قد تباينت في ترجيح أحد هذين الوجهين على الآخر.

فالمعتزلة ومن وافقهم من متكلمي أهل السنة كالقاضي البيضاوي: يرجحون أن يكون الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ويكون الراسخون في العلم ممن يعلمون تأويل المتشابه وبذلك تثبت لهؤلاء الراسخين مزية على الذين لا يعلمون إلا المحكم فحسب.

يقول القاضى عبد الجبار عن طبيعة آيات القرآن من حيث معرفة المكلف بها (ليس فى كتاب الله - عز وجل - شئ إلا وقد أراد به ما يمكن للمكلف أن يعرفه وإن اختلفت مراتب ذلك، ففيه ما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد بظاهره، وفيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة)^(١).

وبناءً على هذا المبدأ يرجح القاضى عبد الجبار أن يكون الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فكأن الله قال وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون فى العلم، وبين أنهم مع العلم بذلك يقولون: آمنّا به فى أحوال علمهم به ليكمل مدحهم، فإن العالم بالشئ إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه، ولو علم وجحد كان مذموماً^(٢).

ومع ترجيح القاضى عبد الجبار لهذا الوجه من الوقف إلا أنه لا يمانع من قبول الموضع الآخر وهو الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ويكون ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كلام مبتدأ، ويكون معنى التأويل هنا هو التأوّل أى الحقيقة التى اختص الله بعلمها.

يقول القاضى عبد الجبار: إن الوجه الثانى فى هذه الآية هو: (أن قوله - تعالى - ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ مستقل بنفسه ثم ابتدأ بقوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وحمل أصحاب هذا القول التأويل على أن المراد به التأوّل لأنه قد يعبر بأحدهما عن الآخر، ألا تراه عز وجل قال: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] والمراد به التأوّل والمعلوم من حال التأوّل الذى هو يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب أنه عز وجل يختص بالعلم به وبوقته لأن تفصيل ذلك لا يعلمه أحد من العباد)^(٣).

يقول القاضى عبد الجبار عن الرأيين السابقين: (وكلا الجوابين صحيح)^(٤).

(١) القاضى عبد الجبار بن أحمد: متشابه القرآن ج ١ ص ١٦ بتحقيق د. عدنان زرزور مكتبة التراث بالقاهرة بدون تاريخ.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٥ وراجع له: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨ - دار النهضة الحديثة - بيروت بدون تاريخ.

(٣) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ١٥.

(٤) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥٨.

والى مثل هذا الرأى يذهب الزمخشري حين يسوق تفسير هذه الآية فيقول : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ أى : لا يهتدى إلى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا فى العلم أى ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرر قاطع ، ومنهم من يقف على قوله (إلا الله) ويبتدئ ﴿ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ﴾ ويفسرون التشابه بما استأثر الله بعلمه وبمعرفة الحكمة فيه من آياته كعدد الزبانية ونحوه ، والأول هو الوجه ويقولون : كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون (أما به) أى بالمتشابه (كل من عند ربنا) أى كل واحد من المحكم والمتشابه من عنده ، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذى لا يتناقض كلامه ولا يختلف كتابه^(١) .

وكلام الزمخشري السابق هو نفس كلام القاضي عبد الجبار من ناحية ترجيح كون الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ ومن ناحية تفسير التشابه بأنه الحقائق التى اختص الله بعلمها إذا كان الوقف على (إلا الله) .

وقد قال بنفس هذا الكلام من متكلمي أهل السنة البيضاوى الذى ذكر تفسير الآية هكذا : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ ﴾ الذى يجب أن يحمل عليه ﴿ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ أى الذين ثبتوا وتمكنوا فيه ، ومن وقف على (إلا الله) فسر التشابه بما استأثر الله بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة وخواص الأعداد كعدد الزبانية وغيرها^(٢) .

ويستدل أصحاب هذا الرأى لصحة رأيهم بما يفيدته سياق هذه الايات ، فإن تخصيص الآيات للراسخين فى العلم بالإيمان بالمتشابه يفيد أن التشابه عما يمكن معرفته وأن الراسخين هم المخصوصون بهذه المعرفة ولولا ذلك لما كان لتخصيصهم بالإيمان به معنى .

يقول القاضي عبد الجبار : (ولو كان المراد به ما قاله المخالف من أن التشابه لا يعلم تأويله إلا الله ، وإن سائر المكلفين إنما كلفوا الإيمان به لم يكن لتخصيص

(١) الزمخشري : الكشف ج ١ ص ٥٢٩ .

(٢) البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج ١ ص ٣٢٠ .

العلماء فى باب الإيمان به بالذكر معنى لأن غير العلماء لا يلزمهم إلا ما يلزم العلماء فلما قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ خصهم بذلك علم أن المراد به أنهم لما علموا المراد بالمتشابهة صح منهم الإيمان به فخصهم بالذكر دون غيرهم^(١).

ويقول البيضاوى فى معرض تأييده لكون الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة: إن قوله تعالى ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَ الْأَلْبَابِ﴾ مدح للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر، وإشارة إلى ما استعدوا به للاهتداء إلى تأويله^(٢).

ولذلك يقرر أصحاب هذا الرأى أنه ليس كل تأويل مذمومًا وأنه ليس كل متبع للتأويل زائع القلب، وانما الذم فى الآية وارد فى حق الذى يريد من وراء التأويل الفتنة (فلما ذمهم الله تعالى على اتباعهم المتشابهة لابتغاء الفتنة علم أن من اتبع المتشابهة للدين وعلى الوجه الصحيح يكون محمودًا)^(٣).

والفريق الثانى من أهل التأويل: يذهبون إلى عكس ما ذهب إليه الفريق السابق فيرون ان الراجع هو الوقوف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كلام جديد، ومن ممثلى هذا الفريق الرازى من الأشاعره والبيضاى^(٤) من الماتريديه.

يذكر الفخر الرازى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ثم يقول (واختلف الناس فى هذا الموضع فمنهم من قال: تم الكلام هنا ثم الواو فى قوله -تعالى- ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ واو الابتداء وعلى هذا القول: لا يعلم المتشابهة إلا الله وهذا هو المختار عندنا.

(١) متشابه القرآن ج ١ ص ١٥.

(٢) البيضاوى: أنوار التنزيل ج ١ ص ٣٢١.

(٣) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ١٦.

(٤) هو أحمد بن حسن بن سنان الدين البيضاى الرومى الحنفى قاض فاضل بوسنوى الأصل ولد فى استانبول ١٠٤٤ هـ وأخذ عن علمائها وولى قضاء حلب ثم بروسه ثم مكة ثم استانبول وتوفى فى قرية قريبة منها سنة ١٠٨٩. له تأليف بالعربية منها: إشارات المرام وسوانح العلوم والفقه الأيسر. راجع فى ترجمته: الإعلام ج ١ ص ١١٢ - ومعجم المؤلفين ج ١ ص ١٩٢ وهديّة العارفين ج ١ ص ١٨٧.

والقول الثاني: أن الكلام إنما يتم عند قوله - تعالى - : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وعلى هذا القول يكون العلم بالمشابهة حاصلاً عند الله - تعالى - وعند الراسخين في العلم وهذا قول أكثر المتكلمين^(١).

فالرازي يذكر الخلاف المشهور في موضع الوقف في هذه الآية ويرجح الرأي القائل إن الوقف على لفظ الجلالة .

ثم يقول الرازي (والذي يدل على صحة القول الأول - أي الذي اختاره الرازي ورجحه وهو الوقف على لفظ الجلالة - وجوه)^(٢).

ثم يسوق الرازي عدة وجوه في ذلك من أهمها ما يلي:

ما يدل عليه سياق الآية (فإن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب المتشابهة مذموم حيث قال : ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ فلو كان طلب المتشابهة جائزاً لما ذم الله تعالى على ذلك)^(٣).

ومنها (أنه لو كان قوله - تعالى - : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوفاً على قوله إلا الله لصار قوله (يقولون آمنا به) ابتداءً، وإنه بعيد عن الفصاحة لأنه كان أولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به أو يقال : ويقولون آمنا به)^(٤).

ومنها (أن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم آمنوا وقالوا: كل من عند ربنا يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة)^(٥).

فالرازي يرى أن الراجح الوقوف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، ويؤكد الرازي على أن هذا الوقوف راجح عنده وليس قطعياً لأن الرازي افترض أن معترضاً سيعترض عليه بأن رؤية السابق لا يتم ولا يصح إلا إذا كان الوقف على لفظ الجلالة واجباً بينما قراءة العطف قراءة متواترة .

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ج ٤ ص ١١٤.

(٢) نفس المصدر ج ٤ ص ١١٤.

(٣) الرازي: أساس التدريس ص ٢٣٦ بتحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة

سنة ١٩٨٦.

(٥) الرازي: التفسير ج ٤ ص ١١٤.

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٧.

يصور الرازي هذا الاعتراض وجوابه فيقول: (فإن قيل: إن هذا الاستدلال إنما يتم بإقامة الدليل على أن الوقف عند قوله - تعالى - ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ واجب والعطف غير جائز، لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر بإقامة الدليل على فساد طعن في النقل المتواتر وذلك لا يجوز^(١)).

هذا هو الاعتراض الذي ربما يرد على الرازي في استدلاله هنا، ثم يجيب الرازي بقوله: (قيل: نحن لا نجعل هذه المسألة قطعية، بل ظنية إحتمالية، وعلى هذا التقدير يزول السؤال)^(٢).

فالرازي - أذن - يقبل الوقف على كلا الموضعين وإن كان الراجح المختار عنده هو الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

ومن يوافق الرازي على ترجيح هذا الوقف من المتكلمين البياضي من الماتريدية الذي يذكر الآية، ويقول: والظاهر أن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ كما هو المروي عن ابن عباس - رضى الله عنهما - ودل عليه ما في مصحف ابن مسعود - رضى الله عنه - وإن تأويله عند الله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، وما في مصحف أبي ابن كعب - رضى الله عنه - ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾^(٣).

ولكن البياضي - بالرغم من هذا - يرى أنه مع ترجيح الوقف على لفظ الجلالة إلا أنه يمكن تأويل الآيات المتشابهة بما يسميه التأويل الإجمالي.

والتأويل الإجمالي - كما يفهم من كلام البياضي يتضمن شيئين:

الأول: نفى الظاهر الذي لا يليق بالله تعالى.

الثاني: ترك علم الكيفية لله تعالى.

(١) الرازي: أساس التقديس ص ٢٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٨.

(٣) البياضي: إشارات المرام ص ١٥٧ بتحقيق أحمد فريد المزيدي الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٧ دار الكتب العلمية - بيروت.

يقول البياضى وهو يتحدث عن صفتى الغضب والرضا بالنسبة لله - تعالى - (إن حقيقتهما مستحيلة على الله - تعالى - لكونهما عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر مع إزعاج به، وحصول ملائم مع ابتهاج به، والكل فى حقه تعالى محال، فيحملان على التجوز والتأويل الإجمالى بنفى الكيفية - كما عليه سلف الأمة - دون التأويل التفصيلى بالتعيين).

ويشرح البياضى كيفية هذا التأويل الإجمالى فيقول: (إنه لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والإنفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية، تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية، ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظاهرها من الكيفيات)^(١).

فتفويض علمها إلى الله - تعالى - مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها وتأويل أيضاً، لكنه تأويل إجمالى)^(٢).

فهذا الفريق الثانى من أهل التأويل يرجح أن يكون الوقف على لفظ الجلالة، ويرى أن الوقف على {الراسخون فى العلم} مرجوح، ومع ذلك فلا مانع من فهم الآيات المتشابهة على معنى إجمالى يتضمن نفى التشبيه عن الله - تعالى - وتفويض علم الكيفية إليه - تعالى - لأنه وحده الذى يعلم التأويل على وجهه الحقيقى.

ومن المهم فى نهاية هذا الدليل من الأدلة التى يعتمد عليها الرافضون للتأويل أن نقرر أنه ليس كل طالب للتأويل زائف القلب وعمله مذموماً بل الذى يطلب التأويل على وجهه الصحيح الذى تعضده الأدلة القوية لا يكون زائف القلب، بل هو راسخ فى العلم ولا يذم عمله، بل يكون محموداً.

ويقتصر الذم الوارد فى الآية على الذى يطلب التأويل يتغنى به الفتنة ولعل هذا هو الأقرب إلى معنى الآية وسياقها.

(١) نفس المصدر ص ١٥٧.

(٢) إشارات الرام: ص ١٥٦.

الدليل الثاني للرافضين للتأويل :

التأويل ينافى كون القرآن ميسراً للذكر :

يبين ابن القيم هذا السبب فيقول : (إن الله - سبحانه - أنزل الكتاب شفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولذلك كانت معانيه أشرف المعانى وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة ، كما وصف الله - سبحانه - كتابه فقال : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان : ٣٣] فالحق هو المعنى والمدلول الذى تضمنه الكتاب ، والتفسير الأحسن هو الألفاظ الدالة على ذلك الحق فهى تفسيره وبيانه .

ومعلوم أنه لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له بل كان معسراً عليه ، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعانى أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير وهو مناف للتيسير^(١) .

فهذا الدليل يفيد أن من مقتضيات كون القرآن ميسراً للذكر أن يفهم على مدلوله الظاهر ، وأنه لو جاز خلاف مقتضى هذا الظاهر لكان غير ميسر ، خاصة أن المعنى الذى هو خلاف الظاهر سيتضمن مشقة لفهمه واستخراجه ، ويتطلب من الناظرين فيه أن يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة فى طلب أنواع الاستعارات ، وضروب المجازات ووحشى اللغات ، ليحملوا عليه آيات الصفات وأخبارها ، فيصرفوا قلوبهم وأفهامهم عما تدل عليه ، ويفهموا منها ما لا تدل عليه بل تدل على خلافه^(٢) .

والواقع أن هذا الكلام السابق من رافضى التأويل يمكن عكسه تماماً ، فقد قرر أهل التأويل أن التعرض لتأويل الآيات المتشابهة هو الذى يتوافق مع كون القرآن ميسراً مفهوماً بينا كما وصفه الله بذلك .

فبدل أن نقول فى هذه الآيات المتشابهة - كآيات الصفات مثلاً - : إن لله صفات لا نعلمها ، أو هى صفات ليست كصفاتنا ، وأن له وجهاً لا نعلم ما هو ، أوله وجه

(١) ابن القيم : الصواعق المرسلة ج ١ ص ٣٣٢ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣٢ .

لا كوجوهنا، فخير من ذلك أن يُعرض لتأويل هذه الصفات على حسب ما هو مقرر ومتفق مع لسان العرب وقانون اللغة.

يقول ابن جماعة^(١): (إن السكوت عن التأويل مناقض لقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ آل عمران من الآية ١٣٨] و﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٤] و﴿وَشَفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧] و﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء آية ١٩٥] و﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ونحو ذلك فلو خاطب الله الخلق فيما يتعلق بذاته المقدسة وصفاته الكريمة بما لا يفهم له معنى لكان منافيًا لهذه الآيات السابقة^(٢).

ويرى ابن جماعة أن مما يدل على أن التأويل سبب في فهم القرآن على وجهه الصحيح أنه: (لا تكاد توجد آية من الآيات المشتملة على ما يتوهم منه صفات المخلوقين إلا مقرونة بما يشعر بالتنزيه أو تفسير المراد به إما متقدماً أو متأخراً، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وقوله تعالى: ﴿مُطَوِّياتٌ بِإِمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] ونحو ذلك من الآيات)^(٣).

فإن هذه المعاني المسماة لو لم تكن معلومة ولا معقولة للخلق ولا لها موضع في اللغة، استحال خطاب الله الخلق بها، لأنه يكون خاطباً بلفظ مهممل لا معنى له، وفي ذلك ما يتعالى الله عنه.

فإذا حملناه على معنى صحيح يليق بجلاله تعالى لغة وعقلاً انشرح الصدر واستقر على علم، وسلم من عروض الوسواس والشكوك)^(٤).

(١) هو محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن علي بن جماعة الكنانى بدر الدين أبو عبد الله الحموى الشافعى القاضى بمصر ولد سنة ٦٣٩ وتوفى سنة ٧٣٣. هو من علماء الحديث وسائر علوم الدين ولى الحكم والخطابة بالقدس ثم القضاء بمصر وكان من خيار القضاة. من تصانيفه إيضاح الدليل - التبيان لمبهات القرآن - التنزيه فى إبطال حجج التشبيه. وغيرها. راجع فى ترجمته: الإعلام جـ ص ٣ وهدية العارفين جـ ٣ ص ١٦٧.

(٢) ابن جماعة: إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل ص ٩٥ بتحقيق وهبى سليمان الألبانى جـ ١ سنة ١٩٩٠ دار السلام.

(٣) إيضاح الدليل ص ٩٦.

(٤) ابن جماعة: إيضاح الدليل ص ٩٦.

فتأويل هذه الآيات تأويلاً صحيحاً أولى من تركها بدون بيان ما يفهم منها.

وأما دعوى أن التأويل يكلف المشقة في تطلب الغريب من الاستعارات والوحشى من اللغات، فيمكن الرد عليه بأن التأويل لا ينبغي أن يتعرض له كل أحد، لأن من الشروط التي اشترطها أهل التأويل أهلية الناظر في التأويل، وسيأتى هذا الشرط مفصلاً في الفصل القادم.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الجنوح إلى الغريب والوحشى ليس من صفات التأويل الصحيح، وقد سبق أن قررنا أن من خصائص اللغة التي تستخدم في فهم العقيدة وبيانها أن تكون سهلة قياسية فصيحة لا شاذة غريبة.

الدليل الثالث:

أن التأويل لو كان واجباً لبينه النبي لأمته:

لأن الله - تعالى - أرسل نبيه - ﷺ - ليلبغ الأمة كل ما يحتاجون إليه، فلو كان التأويل واجباً لبلغه النبي وعلمه، أمته فإنه لا يجوز على النبي ﷺ أن يؤخر بيان ما تحتاج إليه أمته.

يقول ابن قدامة في بيان أن التأويل لو كان واجباً لبينه النبي: (إنه لو وجب علينا التأويل لوجب عليه ﷺ فإنه مساو لنا في الأحكام، ولو وجب عليه لما أخل به ولأنه حريص على أمته لم يكتم عنهم شيئاً أمره الله به، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧] (١).

فكان النبي ﷺ لما لم يذكر تأويل الآيات المتشابهة دل على أنه غير مهم ولذلك يجب علينا ألا ننشغل بهذا التأويل.

ويتعلق بهذا الدليل أيضاً أن الصحابة لم يسألوا النبي عن تأويل هذه الآيات وهم أعلم الناس بالله، فلو كان ذلك مهماً لسألوا وبحثوا عنه.

ويمكن الإجابة على ذلك بأن النبي ﷺ كان عربياً وأرسل إلى قوم عرب بلسانهم

(١) ابن قدامة: تحريم النظر في كتب الكلام، وراجع الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٧٣٣.

الذين يعرفونه وهو اللسان العربي، ثم إن النبي ﷺ خاطبهم بما يعرفون ويفهمون، ولم يلتبس عليهم شيء مما ورد في القرآن والسنة من أمر الصفات، ولو التبس عليهم شيء منها لسألوا عنه بدليل أنهم سألوا عن أشياء أخرى كالمحيض، والأهله، ولبس الإيمان بظلم، وغير ذلك.

فكيف يسألون عن هذه الأشياء ولا يسألون عن صفات الله - تعالى - وهي الأهم والأولى بالمعرفة، فيدل ذلك على أنهم فهموا المقصود من هذه الصفات بما عرفوه من مقتضيات اللغة وأساليبها.

يقول ابن جماعة: (أرسل سيدنا محمد سيد المرسلين بلسان قومه العربي المبين، ونزل به القرآن، ونيط به عقود الإيمان، وبه وردت أدلة الأحكام وبيان الحلال والحرام، وخاطب النبي الناس على ما يعرفونه من لغاتهم، ويفهمونه من مخاطباتهم، من حقائقها ومجازاتها ومفصلاتها ومضمراتها وإشارات واستعاراتها وكنياتها ونصوصها وظواهرها وعمومها وخصوصها ومطلقها ومقيدها، فلم يحتاجوا عند نزول الكتاب إليهم وورود السنة عليهم إلى سؤال عن مدلول ألفاظ لمعرفتهم بمعناها، ولا بحث عن محلها لفهم مقتضاها).

ولذلك لما أنزل ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨] لم يشكوا أنه الجماع، ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الاسراء: ٢٩] لم يشكوا أنه البخل والجود.

فكذلك لم يشكوا أن ما لا يليق بجلال الرب تبارك وتعالى غير مراد، وأن المراد من مثل ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ونحوه لم يشكوا أن المراد بذلك المعاني اللاتقة بالله - تعالى - من مجازات الألفاظ وتأويلها، لما فهموا منه لم يسألوا عنه، ولو لم يفهموا منه ما يليق بجلال الرب - تعالى - لسألوا عنه وبحثوا، وكيف لا وقد سألوا عن أشياء أخرى، فكيف يتركون السؤال عن صفات الرب العلية عند عدم فهم ما ورد فيها مع أن معرفة الله هي أصل الإيمان ومنيع العرفان^(١).

(١) ابن جماعة: إيضاح الدليل: ص ٩١.

وإلى هذه الحقيقة يشير الدكتور عبد الفضيل القوصى حين يتحدث عن موقف الصحابة - بل السف عمومًا - من فهم الآيات المشابهة فيقول: (فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات من نصوص الكتاب والسنة من معان يستطيع البشر فهمها، سواء بمعرفة اللغة أو بمعرفة العقل، فلا يعقل أن يكونوا - وهم على مقربة من عصر النبوة - جاهلين بدلالات الألفاظ، وسياق الآيات وسباقها ولحاقها)^(١).

فالنبي ﷺ لم يتكلم فى تأويل هذه المتشابهات، والصحابة لم يسألوا عنها لأن الجميع - باعتبار عربيتهم الخالصة - لم يفهموا منها شيئًا لا يليق بجلال الله وكماله، ولو عن لهم شئ لم يفهموه لسألوا عنه كما سألوا عن أمور أخرى^(٢).

كانت هذه هى أهم أدلة الرافضين للتأويل وإن كان لهم أدلة أخرى إلا أنها تدور فى فلك هذه الأدلة السابقة.

وإذا كانت هذه أدلة الرافضين للتأويل، ورد أهل التأويل عليها فما هى أسباب التأويل ودواعية عند أهل التأويل؟

هذا ما سنقوم ببيانه فى الصفحات التالية إن شاء الله - تعالى - :



(١) د. عبد الفضيل القوصى: موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين ص ٦ - دار البصائر بالقاهرة بدون تاريخ.

(٢) راجع فى المزيد من هذه الأدلة: ابن قدامة: تحريم النظر فى كتب الكلام ص ٤٩ وما بعدها وكذلك الصواعق المرسله لابن القيم ج ١ ص ٢٩٦ وما بعدها.

أسباب التأويل

لا شك أن هناك احتياجاً إلى التأويل في بعض النصوص سواء في ذلك الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية الشريفة .

وهذا ما يشير إليه الغزالي حين يذكر أن أهل الحق مضطرون إلى التأويل في بعض المواضع^(١) .

ويذكر الرازي - كذلك - أن (جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار)^(٢) .

ويرى الشعراني أنه لابد من اللجوء إلى التأويل إن خيف من عدم التأويل محذور^(٣) .

ويمكن ذكر أهم أسباب التأويل فيما يلي:

أولاً: دفع ما يوهمه الظاهر من التجسيم أو التشبيه:

هذا السبب من أهم الأسباب التي تدعو إلى التأويل وتحمل عليه .

والمقصود بهذا السبب أن هناك بعض الظواهر - خاصة فيما يتعلق بصفات الله تعالى - قد يفهم منها - إن بقيت على ظاهرها - نسبة أمر لا يليق بالله - سبحانه وتعالى - من اعتقاد التجسيم أو تشبيهه بشيء من مخلوقاته ، فينبغي حمل هذه الظواهر على معان تليق بالله - تعالى - وذلك عن طريق التأويل .

(فجميع ما ورد في الشرع من المشتبهات التي يستحيل ظواهرها على الله - تعالى - لأجل استحالة التجسيم والتشبيه في حقه - تعالى - . . . فتأويل ذلك كله واجب بالكتاب والسنة والإجماع)^(٤) .

(١) الغزالي: الرسالة القدسية في قواعد العقائد ص ٩ الطبعة الأولى - مطبعة الإسكندرية بدون تاريخ.

(٢) الفخر الرازي: أساس التقديس ص ٩١ .

(٣) الشعراني: البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ص ١٠٤ مكتبة البابي الحلبي سنة ١٩٥٩ .

(٤) بو علي عمر السكوني: لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام ص ٣٥ - منشورات: الجامعة التونسية العدد

ويرى الزركشى أن الذى حمل المؤولين على التأويل (وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة التشابه والجسمية فى حق البارئ - تعالى - . . .)^(١).

ويذكر أبو المعين النسفى^(٢) أن الآيات المتشابهة التى يتضمن ظاهرها المحال فى حق الله - تعالى - يجب (أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد، ولا يناقض الآية المحكمة)^(٣).

وإلى هذا يشير الأمدى - أيضاً - حين يتحدث عن النصوص الموهمة للتشبيه فيقول: (واعلم أن هذه الظواهر - وإن وقع الاعتراض بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوى والعرف الاصطلاحى - فذلك لا محالة انخراط فى سلك نظام التجسيم ودخول فى طرف دائرة التشبيه)^(٤).

ومعنى هذا أنه إذا منع التأويل فى الظواهر الموهمة للتشبيه كان ذلك مدعاة إلى توهم ما لا يليق به تعالى.

وإلى هذا يشير ابن جماعة قائلاً: (وقد رجح قوم التأويل لوجوه:

الأول: أنا إذا كمعنا - أى قطعنا - الألسنة عن الخوض فيه ولم نتبين معناه فكيف بكف القلوب عن عروض الوسارس والشك وسبق الوهم إلى ما لا يليق به تعالى.

الثانى: أن انبلاج الصدور بظهور المعنى والعلم به أولى من تركه بصدد عروض الوسارس والشك، ومن الذى يملك القلب مع كثرة تقلبه)^(٥).

(١) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ج ٢ ص ٩٦.

(٢) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفى الحنفى عالم بالأصول والكلام ولد سنة ٤١٨ بسمرقند وسكن بخارى وتوفى سنة ٥٠٨. من مصنفاته بحر الكلام وتبصرة الأدلة والتمهيد لقواعد التوحيد والعمدة فى أصول الدين.

راجع فى ترجمته: طبقات الحنفية ج ٢ ص ١٨٩ والإعلام ج ٧ ص ٣٤١.

(٣) أبو المعين النسفى: التمهيد لقواعد التوحيد ص ٣٨ بتحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول - المكتبة الأزهرية للتراث سنة ٢٠٠٦.

(٤) سيف الدين الأمدى: غاية المرام فى علم الكلام ص ١٣٨ بتحقيق حسن محمود عبد اللطيف طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١.

(٥) بن جماعة: إيضاح الدليل: ص ١٢١.

وبناءً على هذا: فهذه التشابهات يجب صرفها عن ظواهرها المستحيلة واعتقاد أن هذه الظواهر غير مراده للشارع، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة، وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكماته^(١).

ويسوق لنا الغزالي مثلاً تطبيقياً يؤيد هذا المعنى السابق فيقول في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]: (يُحْمَلُ ذَلِكَ بِالِاتِّفَاقِ عَلَى الْإِحَاطَةِ وَالْعِلْمِ) وَيُحْمَلُ قَوْلُهُ - ﷺ - : « قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ »^(٢) عَلَى الْقُدْرَةِ وَالْقَهْرِ، وَيُحْمَلُ قَوْلُهُ - ﷺ - : « الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ »^(٣)، عَلَى التَّشْرِيفِ وَالْإِكْرَامِ، لِأَنَّهُ لَوْ تَرَكَ عَلَى ظَاهِرِهِ لِلزَّمِّ مِنَ الْمَحَالِ.

فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرش، إما مثله أو أكبر منه أو أصغر منه، وذلك محال وما يؤدي إلى المحال فهو محال^(٤).

ويضرب لنا النسفي مثلاً آخر مؤيداً لهذا السبب، وهو أن بقاء النصوص على ظواهرها يلزم منه المحال بالنسبة لله تعالى.

فيذكر النسفي قوله - تعالى - : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]، ثم يقول: (إن تمسك الخصوم بهذه الدلائل السمعية باطل، لأنهم وإن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال، فإنه - تعالى - يكون على العرش حسب كون الملك على السرير، ويكون في السماء حسب كون المظروف في الظرف، ويكون في الأرض - أيضاً - مع كونه في السماء، وهذا كله محال،

(١) الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن ص ٢٦٦ - الطبعة الثانية سنة ١٩٩٨ مكتبة نزار الباز - السعودية.

(٢) هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء رقم ٦٩٢١ ج ٤ ص ٥١. ورواه الحاكم في المستدرک كتاب الدعاء رقم ١٩٢٦ ج ٢ ص ١٨٤.

(٣) هذا الحديث ذكره المقى الهندي في كنز العمال ج ١٢ ص ٣٤٣ وذكره ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ج ١ ص ٤٠٩.

(٤) لغزالي: الرسالة القدسية ص ٩.

والمحال مندفع، فالشرع لا يَرُدُّ به، فعلم أن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها لثلاث يمكن التناقض فى كلام الحكيم الخبير، فيجب صرف كل آية منها إلى ما يليق بالربوبية ولا يناقض حجة الله العقل^(١).

وكذلك الرازى يذكر مثالا تطبيقيا على هذا السبب من التأويل فيقول: (إنه قد ورد فى القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدى وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص واحد له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى فى الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى أن يصف ربه بهذه الصفة)^(٢).

ويعد أن يسوق الرازى العديد من الأمثلة التى تؤيد هذا المعنى وتعضد هذا السبب من أسباب التأويل يقول: (ثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل، وعند هذا قال المتكلمون: لما ثبت بالدليل أنه - سبحانه وتعالى - منزّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة فى القرآن والأخبار محملاً صحيحاً ثلاثاً يصير ذلك سبباً إلى الطعن فيها)^(٣).

إذن: كان من الأسباب الداعية إلى التأويل أن بعض الظواهر يوهم التجسيم أو التشبيه، ونسبة ما هو من صفات المخلوقين إلى الله - تعالى - وهذا أمر يجب أن ينزه الله عنه، فكان المصير إلى التأويل أمراً لا بد منه.

(فإذا ورد بعد ذلك ما يوهم ظاهره أن الله - تعالى - متصف بالأبعض والجوارح وجب صرفه عن ظاهره وحمله على المعنى اللائق به - تعالى - وذلك لسعة معانى اللغة العربية)^(٤).

(١) النسفى: التمهيد لقواعد التوحيد ص ٣٧.

(٢) رازى: أساس التقديس ص ١٠٥.

(٣) نفس المصدر ص ١٠٩.

(٤) الحميرى: الفتح المبين فى براءة الموحدين من عقائد المشبهين ص ٤٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨. دار السلام بالقاهرة.

ثانيًا: إزالة اللبس والحيرة المترتين على ترك اللفظ بدون بيان ما يفهم منه:

فإن التأويل الصحيح يؤدي إلى فهم النصوص فهمًا صحيحًا بما يتوافق مع مقاصد القرآن ووصفه بأنه بيان وهدي وشفاء وحكمة إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا يمكن تصديقها إلا إذا فهمنا نصوصه على وجهها الصحيح الموافق للسان الذي نزلت به .

ومن دون هذا الفهم تبقى معاني القرآن ملتبسة، ويبقى الناظر فيها متحيرًا غير مهتدٍ إلى حقيقتها، وهذا الفهم طريقه التأويل الصحيح الموافق للسان العربي .

ذلك أن القرآن الكريم ليس فيه ما لا يمكن فهمه مع التفكير والتدبر، فإن (الغرض من كتاب الله تعالى التوصل به إلى العلم بما كلفنا به وبما يتصل بذلك من الثواب والعقاب والقصص وغيرها)^(١) .

(وليس في كتاب الله - عز وجل - شيء إلا وقد أراد - عز وجل - به ما يمكن المكلف أن يعرفه وإن اختلفت مراتب ذلك، فإذا صح أنه - عز وجل - خاطبنا بلغة مخصوصة وغرضه نفع المكلف فلا بد في جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل بها على المراد)^(٢) .

فالله - عز وجل - قد أنزل كتابه عربيًا مبينًا كما قال عن القرآن: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وإذا كان كذلك وجب أن يكون معلومًا^(٣) .

ووصف الله القرآن بأنه ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وما لا يكون معلومًا لا يكون هدى^(٤) .

ووصف القرآن بأنه ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ﴾ [القمر: ٥] وبأنه ﴿شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم^(٥) .

كل هذا يبين أن من حق القرآن أن يكون معلومًا للمخاطبين به (فإنه - تعالى - لو

(١) القاضي عبد الجبار: متنابه القرآن ج ١ ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٦ .

(٣) الرازي: أساس التقديس ص ١٩٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٩٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٩٨ .

خاطبنا فيما يتعلق بذاته المقدسة وصفاته الكريمة بما لا يفهم له معنى لكان منافياً لتلك الأوصاف^(١).

ووجب أن يكون سلوك الطريقة التي تؤدي بنا إلى فهم خطاب الله تعالى أولى من تركه بدون فهم ولا بيان.

وإلى هذا يشير الشيخ العز بن عبد السلام كما ينقل عنه الزركشي قائلاً: (طريقة التأويل بشرطه أقرب إلى الحق لأن الله - تعالى - إنما خاطب العرب بما يعرفون، وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه لأنه قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩] وقال لرسوله: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وهذا عام في جميع آيات القرآن، فمن وقف على الدليل فقد أفهمه الله مراده وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك إذ لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون^(٢).

وبناءً على ذلك ينبغي اللجوء إلى التأويل الذي يكون المقصود منه: (صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له).

فإذا كان في الإمكان حمل كلام الشارع على معنى سليم فالنظر قاضٍ بوجوبه انتفاعاً بما ورد عن الحكيم العليم^(٣).

ولا شك أن ذلك ممكن عن طريق التأويل الصحيح.

ويقرر ابن جماعة أن هذه الآيات المتشابهة (إن لم تكن معلومة للخلق ولا لها موضع في اللغة، استحال خطاب الله الخلق بها، لأنه يكون خطاباً بلفظ مهممل لا معنى له وفي ذلك ما يتعالى الله عنه).

فإذا حملناها على معنى صحيح يليق بجلاله لغة وعقلاً ونقلًا أنشرح الصدر واستقر على علم وسلم من عروض الوسائس والشكوك^(٤).

(١) ابن جماعة: إيضاح الدليل ص ٩٥.

(٢) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ج ٤ ص ٣٢٥.

(٣) الزرقاني: مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٠٨.

(٤) إيضاح الدليل ص ٩٥ - ٩٦.

ثالثاً: إعمال العقل فى فهم النص:

إذا كان للعقل أهمية كبيرة فى فهم المسائل الدينية بوجه عام، فإن هذه الأهمية تتعظم فى فهم المسائل العقدية بوجه خاص.

ذلك أن إعمال العقل فى فهم النصوص المتعلقة بالمسائل العقدية يؤدى بالمالكف إلى الارتقاء من التقليد والظن إلى العلم واليقين.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الالتجاء إلى أدلة العقل فى فهم النصوص العقدية مترتباً عليه مزيد من المشقة كان ذلك أدخل بالمالكف فى باب الثواب. فإذا كان من واجبات المالكف (الاشتغال بالنظر المؤدى إلى الصواب والعلم، وهذا أولى من الوقوف مع الجهل مع القدرة على نفيه)^(١).

كان من الواجبات أيضاً الاستعانة بالتأويل الذى هو سبيل ذلك، فإن بعض الآيات (لا يتضح مقصودها إلا بالفحص والنظر، وهذا الفحص والنظر طريقه أن يستعين الناظر بدليل العقل، وحيث يتخلص من ظلمة التقليد إلى ضياء الاستدلال)^(٢).

وهذا ما نص عليه القاضى عبد الجبار فى حكمة وجود الآيات المتشابهة فى القرآن فقال: (إنه تعالى لما كلفنا النظر وحشنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد)^(٣).

ويذكر أيضاً أن الناظر فى القرآن حين يرى فيه المحكم والمتشابه (يلجئه ذلك - إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة - إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل)^(٤).

وإلى نفس هذا المعنى يشير الرازى فيقول (إن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحيث يتخلص من ظلمة التقليد

(١) إيضاح الدليل ص ٩٤.

(٢) ابن عادل: اللباب فى علوم الكتاب ج ٥ ص ٣٥ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨ - دار الكتب العلمية.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠.

(٤) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ٢٥.

ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيئة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد^(١).

فعندما يعمل الناظر في النصوص الشرعية المتعلقة بالمسائل العقدية عقله في فهمها لا شك أنه يترقى من الجهل إلى العلم ومن الظن إلى اليقين

أيضاً: فإن أعمال العقل وإجهاد القريحة وقبح زناد الفكر في التوصل إلى غوامض المعاني التي تنطوي عليها النصوص، وتعلّم العلوم المساعدة على ذلك يؤدي إلى زيادة الثواب وبيان فضل الفاعل لذلك على غيره.

فمن استكثر من علم هذه النصوص المتشابهة التي تحتاج إلى إعمال العقل يسمى راسخاً في العلم وأما غيره فلا.

فإذا كان الراسخ هو: (المعرفة بتصاريف الكلام وموارد الأحكام ومواقع المواظ وذلك كله بقريحة معدة)^(٢).

وإذا كان الراسخ في العلم هو (الذي عرف الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية)^(٣). فإنه (لا يسمى أحد راسخاً إلا بأن يعلم من التشابه كثيراً بحسب ما قدر له، وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم فلا يسمى راسخاً)^(٤).

وذلك أن الله - تعالى - قد حث العلماء (على النظر الموجب للعلم بغوامض القرآن والبحث عن دقائقه، فإن استدعاء الهمم لذلك من أعظم القرب)^(٥).

يقول الرازي: (إنه متى كانت التشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]^(٦).

(١) الرازي: التفسير الكبير ج ٤ ص ١١٠ وراجع له أساس التقديس ص ٢١٩.

(٢) ابن عطية: المحرر الوجيز ج ١ ص ٣٨٢.

(٣) الرازي: التفسير الكبير ج ٤ ص ١١٦.

(٤) المحرر الوجيز ج ١ ص ٣١٢.

(٥) لزرقاني: مناهل العرفان ج ٢ ص ٢١٣.

(٦) لرازي أساس التقديس ص ٢١٨ وراجع له التفسير الكبير ج ٤ ص ١١٠.

ويشير الزمخشري إلى أهمية النظر العقلي لفهم هذه الآيات المتشابهة فيذكر أن القرآن لو كان كله محكمًا (لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال)^(١).

ويذكر البيضاوي أيضًا أن من واجب الناظر في الآيات المتشابهة أن يعمل عقله بالفحص والنظر في فهمهما، وحيثئذ (يظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها ويأتعاب القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات)^(٢).

ويقرر القاضي عبد الجبار أن (كل ما صرف عن التقليد وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة أولى)^(٣).

ثم يذكر أن القرآن اشتمل على المتشابه ليكون تكليفنا به أشق ويكون في باب الثواب أدخل)^(٤).

ومن المهم هنا أن نشير إلى أنه ليس معنى إعمال العقل في فهم النص أن هناك تعارضًا بين الأمرين، فإنه من المتفق عليه أن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح إذ هما من عند الله خالق العقل ومنزل النقل، فلا يتناقض العقل والنقل للذات هما من عنده - تعالى - .

وسيأتي في السبب التالي من أسباب التأويل مزيد بيان لهذا، ولكننا هنا نقول: إن الناس إزاء النصوص المتشابهة فريقان:

عوام: وهؤلاء تنبو طابعهم في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق^(٥) فيكون التسليم في حقهم أسلم لأنهم لا يفقهون دقائق الكلام^(٦).

(١) الزمخشري: الكشف ج ١ ص ٢٥٥.

(٢) البيضاوي: أنوار التنزيل ج ١ ص ٣١٩.

(٣) متشابه القرآن ج ١ ص ٢٣.

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١٦.

(٥) حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي ج ٢ ص ٦.

(٦) أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة ص ٥٥ بتحقيق د. عبد الله إسماعيل - الطبعة الثانية سنة ٢٠١٠ - مكتبة الدار للطباعة بالزقازيق.

وخواص: وهم الذين أطلق عليهم المتكلمون: الراسخين فى العلم، وهؤلاء الراسخون هم المقصودون بإعمال عقولهم فى النصوص بعد اكتمال العلوم اللازمة للخوض فى التأويل - التى سنوضحها عند الكلام على أهلية الناظر فى التأويل كشرط ضرورى للتأويل الصحيح.

فهؤلاء الراسخون فى العلم ينظرون إلى هذه النصوص المتشابهة فربما يكون فى ظاهرها ما يشعر بالمحال العقلى بالنسبة لله تعالى وهذا ما صرح به الغزالى حين قال: (بين المعقول والمنقول تصادم فى أول النظر وظاهر الفكر)^(١).

فرأى الراسخون فى العلم أنه لا ينبغى أن نقف عند هذا الظاهر المشعر بالمحال العقلى الذى ضرب له الرازى مثلاً فيما سبق بأننا لو قبلنا جميع آيات الصفات على ظاهرها يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعليه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة^(٢)، وهذه صورة محالة فى العقل لا يليق أن تسب إلى البارئ تعالى.

فكان الأولى أن نقطع بالدلائل العقلية التى تستلزم إثبات الكمال لله - تعالى - ولا تهمل هذه الدلائل العقلية كما يقول ابن الجوزى: (وينبغى ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإننا به عرفنا الله - تعالى - وحكمنا له بالقدم)^(٣).

ثم نحمل النصوص المتشابهة - بعد ذلك - على ما يوافق هذا الأصل وهو العقل فيكون فى ذلك فائدتان:

الأولى: فهم هذه النصوص بما يتوافق مع الدلائل العقلية وبما يليق به - تعالى - وهذا أولى من ترك النصوص بدون بيان ما يفهم منها.

الثانية: بعث العقل على النظر والاستدلال فيترقى بذلك إلى العلم واليقين، وهذا أولى من بقاءه فى الجهل والتقليد.

فإن الله - تعالى - خاطبنا بهذه الآيات المتشابهة (ليبعث على النظر والاستدلال بما ركب فى العقول من الأدلة)^(٤).

(١) لغزالى: قانون التأويل ص ٦.

(٢) الرازى: أساس التقديس ص ١٠٥.

(٣) ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص ٨ بتحقيق: زاهد الكوثرى - المكتبة الأزهرية للتراث بدون تاريخ.

(٤) القاضى عبد الجبار: مشابه القرآن ج ١ ص ٤.

رابعاً: الجمع بين أدلة العقل وأدلة النقل:

فإذا تبينت لنا هذه الأهمية لأدلة العقل، وثبت أنه لا تناقض أبداً بين أدلة العقل وأدلة النقل كان من الضروري أن تقبل أدلتها معاً، وأن يجمع بينهما إذا بدا هنالك تعارض في الظاهر وهذا الجمع طريقة التأويل الصحيح.

ويذكر الفخر الرازي قانوناً كلياً في هذا فيقول: (إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك لم يبق إلا أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقلية، وهذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال أنها صحيحة إلا أن المراد بها غير ظواهرها)^(١).

ويشترط البغدادي^(٢) في الخبر المروي عن النبي - ﷺ - ليكون مقبولاً (أن يكون متن الخبر مما يجوز في العقل كونه)^(٣).

فإن جاء الدليل النقلى مشعراً في ظاهره بمخالفة أدلة العقل فإنه يجب المصير إلى التأويل حينئذ.

يقول البغدادي: (وإن كان ما رواه الراوي الثقة يروع ظاهره في العقول، ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته، وتأولناه على موافقة العقول)^(٤).

ويذكر الغزالي كيفية التعامل مع النصوص التي يشعر ظاهرها بما لا يقبل عقلاً فيقول: (كل خبر مما يشير إلى إثبات صفة للباري - تعالى - يشعر ظاهره بمستحيل في العقل نُظِر: إن تطرق إليه التأويل قُبِل وأول، وإن لم يندرج فيه احتمال تبين على

(١) الرازي: أساس التقديس ص ١٩٤.

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي البغدادي الشافعي المكنى بأبي منصور كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب من مصنفاته الفرق بين الفرق - أصول الدين - تأويل متشابه الأخبار - كتاب الصفات وغيرها توفي سنة ٤٢٩ بمدينة اسفرايين ودفن إلى جانب شيخه الأستاذ أبي إسحاق رحمهما الله. راجع في ترجمته: وفيات الأعيان ج ٣ ص ٢٠٣ وهدية العارفين ج ٢ ص ١٧٣.

(٣) البغدادي: أصول الدين ص ٢٣.

(٤) فس المصدر: ص ٢٣.

القطع كذب الناقل، فإن رسول الله مسدد أرياب الألباب ومرشدهم فلا تظن به أن يأتي بمستحيل في العقل^(١).

والسبب في الحرص على الجمع بين أدلة العقل والنقل هو ما يشير إليه الغزالي من أن كليهما حق (وأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبى، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل)^(٢).

ويقول الرازي في هذا المعنى: (إن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنه باطل)^(٣).

والواقع أن هذا الجمع بين أدلة العقل والنقل معاً لم يكن محل إتفاق واهتمام المتكلمين وحدهم بل شاركهم في ذلك الفلاسفة.

حيث يقرر ابن رشد أنه لا تعارض بينهما، وأن كل ما يوهم ظاهره التعارض لا بد أن يكون له معنى مقبولاً يرشد إليه التأويل الصحيح الموافق للسان العربي.

يقول ابن رشد: (فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)^(٤).

ثم يقول ابن رشد: (ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي)^(٥).

ولكن التأويل ليس بالأمر السهل، بل يحتاج إلى مشقة وزيادة نظر حتى يكون تأويلاً صحيحاً، وهذا ما يشير إليه ابن رشد قائلاً: (ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد)^(٦)، وبناءً على ذلك: فإن الأولى الجمع بين أدلة العقل وأدلة النقل إذ لا تعارض بينهما.

(١) لغزالي: المتخول من تعليقات الأصول ج ١ ص ٣٧٩ بتحقيق د. محمد حسن هيتو - الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٨ - دار الفكر المعاصر - بيروت.

(٢) الغزالي: قانون التأويل ص ٩، (٣) الرازي: أساس التقديس ص ٢٢٠.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص ٣، (٥) نفس المصدر ص ٣،

(٦) نفس المصدر ص ٥.

وإذا بدا تعارض في الظاهر حملنا هذه الظواهر على ما يوافق أدلة العقول عن طريق التأويل الذي يكون جاريًا ومتوافقًا مع ما يقتضيه اللسان العربي، وتكون الفرقة المحقة من بين الفرق الناظرة في النصوص المتشابهة هي التي تجمع بين أدلة العقل والنقل كليهما ولا تنكر أحدهما، وهذه الفرقة هي التي يذكرها الغزالي بقوله إنها: (الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلًا مهمًا، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقًا)^(١).

خامسًا: الخوف على عقائد العامة:

يذكر الغزالي أن من طبيعة عقول العوام أنها (لا تتسع لقبول المعقولات ولا تحيط باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات)^(٢)، ولعل هذا يصدق على القسم الأول الذي ذكره ابن رشد من أقسام الناس الثلاثة في فهم نصوص الشريعة وقال عنه: إنه (صنف ليس من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطايون الذين هم الجمهور الغالب)^(٣)، فهذا النوع لا ينبغي أن يخوض في التأويل بنفسه لأن ذلك قد يؤدي به إلى محذور خاصة وأنه ليس من أهل هذا المقام، فوجب على العلماء الراسخين في العلم - الذين هم فرسان هذان الميدان - أن يؤلوا النصوص المتشابهة بحيث إذا التبس على العامي شيء منها يجد عندهم التأويل، ويكفي هو مؤونة الخوض والبحث فيها.

يقول الشعراني: (ما أحوج العلماء إلى التأويل إلا الخوف على العامة أن يفهموا من صفات الله - تعالى - شيئاً من التشبيه على قدر عقولهم الضعيفة)^(٤)، ويؤكد أيضاً على أهمية التأويل فيقول: (إن خفنا على إنسان وقوعه في محذور إذا لم نأول ذلك له فيتعين حينئذ التأويل، كما فتح لنا الحق باب التأويل للضعفاء بقوله في حديث مسلم وغيره: (مرضت فلم تعدني) فإن العبد لما توقف في ذلك وقال يا رب كيف أعودك

(١) الغزالي: قانون التأويل: ص ٩.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٦.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ص ٩.

(٤) الشعراني: لطائف المتن والأخلاق ص ٣٦ الطبعة الثانية عالم الفكر بدون تاريخ.

وأنت رب العالمين قال له الحق: أما علمت أن عبدى فلاناً مريض فلم تعده، أما إنك لو عدته لوجدتني عنده^{(١) (٢)}.

ويقول إمام الحرمين: إن (الإعراض عن التأويل حذراً من مواجهة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعرض بعض كتاب الله لرجم الظنون)^(٣)، فاللبس والإيهام والشبهات إذا عرضت للعامة كان واجباً على العلماء أن يأولوا له ما وقع فيه من اللبس والإيهام فتتكشف عنه هذه الشبهات العارضة ويستقر إيمانه على علم ويقين.

وبذلك يكون التأويل الصحيح هو الواقي للعامة من شرور هذه الوسوس والشبهات أو على حد تعبير ابن جماعة (التأويل المقول به عند أهل السنة هو الأمر العاصم للعامة - خاصة - من الوقوع في التجسيم والتشبيه)^(٤).



(١) (٢) شعراني: اليواقيت والجواهر ج ١ ص ١٠٥.

(٣) الجويني: الإرشاد ص ٢٢.

(٤) إيضاح الدليل ص ٦٢.

الفصل الثالث:

شروط التأويل

تمهيد:

إنتهينا في الفصل السابق إلى أن بعض النصوص لا يمكن حملها على ظاهرها الذي يمكن أن يتضمن المحال العقلي في حق الله - تعالى - أو يكون هناك بعض النصوص لا يفهم المقصود منها إن بقيت على ظاهرها وهنا لابد من التأويل الذي يعد ضرورة في هذه الحال .

وسنحاول في هذا الفصل أن نجيب على السؤال التالي:

هل كل تأويل وتصرف في الظواهر يكون مقبولا؟

والواقع أنه لابد من وضع ضوابط وشروط تجعل عملية التصرف في هذا الظاهر المراد فهمه صحيحة ومقبولة .

وهذه الضوابط منها ما هو متعلق بالناظر في النصوص المراد تأويلها، ومنها ما هو متعلق بعملية التأويل في ذاتها، أي الظاهر المراد تأويله، والمعنى المؤول إليه هذا الظاهر، ومنها ما هو متعلق بالأدلة المصححة لهذه العملية .

وهذه الضوابط والشروط هي موضوع هذا الفصل:

شروط التأويل

أحاط علماء الكلام بعملية التأويل بسياج قوى من الضوابط والشروط التي تضمن أن تسير عملية التأويل في طريقها الصحيح الذي يهدف إلى بيان العقيدة والدفاع عنها وهذا هو التأويل الصحيح المقبول .

وعند فقد هذه الشروط أو بعضها يكون التأويل فاسداً غير مقبول .

ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى ثلاثة أقسام: -

الأول: شرط خاص بالقائم بالتأويل: (أهلية القائم بالتأويل)

إن التأويل ليس بالأمر الهين ولا اليسير، بل هو عمل صعب يحتاج إلى التبحر فى كثير من العلوم التى تساعد على تعلم طرق تفسير الألفاظ وفهم المعانى.

ولذلك اهتم العلماء بالتنبيه على ضرورة أن يكون القائم بالتأويل ذا أهلية تمكنه من القيام بهذه المهمة الصعبة.

ذلك أن (المتصدى للتأويل فى النصوص الدينية لا يواجه أمراً سهلاً، وإنما عمل شاق لابد أن تتعدد فيه أسلحته حتى يكون أهلاً فى موقفه أمام النص الدينى)^(١).

وأيضاً فإن (التأويل يأتى فى مكان الذروة من الاجتهاد والنظر العقلى، لأن معرفة قواعد تفسير النصوص، والإحاطة بالنصوص الشرعية عامها وخاصها مطلقها ومقيدها، وإدراك وجوه المجاز والتعارض والترجيح أمر لا يتسنى لكثيرين الإمساك بزمامه وإتقانه، لأنه يتطلب معرفة عميقة باللغة العربية وأسرارها وعادات العرب فى استعمالهم للألفاظ والأساليب)^(٢).

فلا بد أن يكون القائم بتأويل نص من النصوص أهلاً للنظر فى النص وكيفية فهمه فهماً صحيحاً.

أولاً: فأول وأهم ما يلزم القائم بالتأويل:

أن يكون ملماً بكثير من علوم اللغة العربية التى يتمكن بها من فهم الألفاظ والأساليب والمعانى، وهذا ما يشير إليه الغزالى حين يذكر أن المؤول لابد وأن يتميز بمعرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وعاداتهم فى الإستعمال)^(٣).

ويشير حجة الإسلام أيضاً إلى أن التأويل أمر (ليس بالهين بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق فى علم اللغة العارف بأصول اللغة ثم بعادة العرب فى الاستعمال فى استعاراتها ونحوزاتها ومنهاجها فى ضروب الأمثال)^(٤).

(١) د. السيد عبدالغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ص ٨٦ - دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٦.

(٢) إبراهيم بويدين: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءة المعاصرين ص ٨٥ رسالة ماجستير بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة القدس - فلسطين - بدون تاريخ.

(٣) الغزالى: المستصفى ج ٢ ص ٣٥١ (٤) الغزالى: فيصل التفرقة ص ١٩٩.

فاللغة بعلومها المختلفة من أهم ما يلزم المتصدى لتأويل نص شرعى معرفته (وكلما ازداد من العلم باللسان الذى جعله الله لسان من ختم نبوته وأنزل آخر كتبه كان خيراً له)^(١).

وإنما اشترط فيمن يقوم بالتأويل المعرفة الواسعة باللغة لأن الذى ليست له دراية بها ويفنونها لا شك أنه سيخطئ فى إدراك التأويل الصحيح، وهذا ما ينبه عليه الإمام الشافعى - رحمه الله - حين يقول: (إن من جهل لسان العرب فإنه يتكلف القول بما لا يعلم، ولا يدرك الفرق بين الخطأ والصواب)^(٢).

وبين البيضاوى مدى أهمية اللغة لمن يريد أن يفهم النص فهماً صحيحاً، فيقول: (إنه لا بد له من معرفة الصرف واللغة والنحو)^(٣).

وقد مر بنا فى الباب الأول الأهمية الكبيرة للغة العربية فى فهم مسائل العقيدة.

بيد أن التبحر فى علوم اللغة - بالرغم من أهميته الكبيرة فى التأويل - إلا أنه ليس كافياً وحده بل لابد من شروط ومؤهلات أخرى ومنها:

ثانياً: معرفة ظروف النص وملابساته:

وذلك لأن النص المراد تأويله لا يكفى فى معرفته النظر إليه مجرداً عن سياقه الوارد فيه، ولا يكفى فى معرفته الرجوع إلى معاجم اللغة، بل لابد من مراعاة سابق النص ولاحقه وجميع ظروفه.

(المؤول مطالب باستقصاء النظر، وتتبع الشواهد والأدلة، والعلم بكل ظروف النص وملابساته إلى جانب المعرفة اللغوية الواسعة)^(٤).

ثالثاً: تعلم طرق الترجيح بين النصوص:

والمقصود بطرق الترجيح: الأمور التى يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال فى تفسير النص، أو تقوية أحد الأقوال لدليل أو قاعدة، أو لتضعيف أو رد ما سواه^(٥).

(١) الإمام الشافعى: الرسالة ص ٤٩ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر - دار الفكر بدون تاريخ.

(٢) البيضاوى: منهاج الأصول ج ٤ ص ٥٢٢.

(٣) نفس المصدر ص ٥٣.

(٤) فهد بن عبد الله الحزمى: قواعد الترجيح بين المفسرين ص ٢.

(٥) ظاهرة التأويل ص ٨٨.

وعن هذا الشرط يقول الرازى : إنه - أى المؤول - : (مفتقر إلى تعلم طرق التأويلات ، وترجيح بعضها على بعض ، ويفتقر فى تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ومعرفة طرق الترجيحات)^(١) .

رابعاً: التحلى بتقوى الله - تعالى - :

وهذا ما نبه عليه الزركشى حين أشار إلى دقة عملية التأويل لنصوص القرآن خصوصاً فقال : (كتاب الله بحر عميق ، وفهمه دقيق ، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر فى العلوم ، وعامل الله بتقواه فى السر والعلانية)^(٢) .

ويقول أيضاً : (إن فهم كلا الله - تعالى - لا غاية له ، كما لا نهاية للمتكلم به ، فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر ، ومن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً)^(٣) .

خامساً: ويجمع الشعرانى صفات كثيرة:

لمن يريد أن يؤول نصاً من النصوص تدل على أنه ليس لكل أحد أن يتصدى للتأويل فيقول : (تأويل آيات الصفات يحتاج إلى علوم كثيرة قل أن تجتمع فى شخص من أهل هذا الزمان - زمان الشعرانى - وهى - :

التبحر فى معرفة لغة العرب من جميع القبائل ، والغوص فى معرفة مجازاتهم واستعاراتهم ومعرفة أماكن التأويل وتمييزه عن الخطأ ، وغير ذلك من التبحر فى علوم التفسير والقرآن وشرح الحديث ومذاهب السلف والخلف فى سائر الأحكام)^(٤) .

فإذا توافرت هذه الشروط لأحد من العلماء جاز له أن يتصدى للتأويل ، وحينئذ يستطيع الاضطلاع بالتأويل الصحيح الذى يزيل الإبهام أو التعارض عن النصوص الشرعية ، أو ما يتوهم من تناقض بين العقل والنقل .

وهذا ما نبه عليه الغزالى حين يقول : (من كثرت ممارسته للعلوم ، وكثر خوضه فيها يقدر على التلقيق بين المعقول والمنقول فى الأكثر بتأويلات قريبة)^(٥) .

(٢) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ج ٢ ص ١٦٧ .

(٤) الشعرانى: اليواقيت والجواهر ج ١ ص ١٤٠ .

(١) الرازى: أساس التقديس ص ٢١٩ .

(٣) المصدر السابق ج ٢ ص ١٥٥ .

(٥) الغزالى: قانون التأويل ص ١٠ .

إما إذا افتقد الناظر في التأويل هذه الشروط أو بعضها فإنه لا يجوز له أن يتعرض للتأويل لأنه معرض للخطأ، ذلك أنه إذا اشتغل بالتأويل غير المؤهل له فإنه يؤدي إلى الغلط والزيادة أو النقص من النص المراد فهمه (خاصة إذا خاض في تأويلها من لم يكن له دُرْبة بطريق التوحيد ومعرفة الحق فيها)^(١).

الشرط الثاني: خاص بالمعنيين الظاهر والمؤول:

ونقصد بهذا الشرط أن يكون الظاهر المراد تأويله محتملاً للتأويل، قابلاً له على جهة اللغة، وأن يكون المعنى المصرّوف إليه هذا الظاهر -أيضاً- مما يجوز في اللغة، فلا بد أن يكون كل من الظاهر والمؤول سائعين في اللغة مستقيمين على قواعدها.

ولما اشترط هذا الشرط في التأويل (لأن الله تعالى خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرفه من معانيها)^(٢).

وأيضاً: (فقد جاء الكتاب والسنة وكلام السلف باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، وإلا فيمكن لكل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنع له وإن لم يكن له أصل في اللغة)^(٣).

ويؤكد ابن رشد على هذا الشرط في صحة التأويل وقبوله، فيذكر أن التأويل الصحيح المقبول هو: (إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي)^(٤).

وعند المتكلمين:

نجد أنهم يهتمون بهذا الشرط اهتماماً كبيراً ويؤكدون على أهميته لصحة التأويل. فالتأويل الصحيح -في نظر المتكلمين- هو الذي يتوافق مع ما تعارف عليه العرب في لغتهم.

(١) أبو بكر ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٢٤٦ بتحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي - الطبعة الأولى

سنة ١٩٨٢ - دار الوعي - حلب.

(٢) الإمام الشافعي: الرسالة ص ٥٢.

(٣) ابن نيميه: مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٣٦٠.

(٤) ابن رشد: فصل المقال ص ٣.

يقول القاضي عبد الجبار : (وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه أنه لابد من أن يكون له تأويل صحيح يخرج على مذهب العرب من غير تكلف ولا تعسف)^(١).

ويقول البياضى من الماتريديّة : إنه (يجوز البحث عن تأويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله وصفاته بشرط ألا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة)^(٢).

ويقف إمام الحرمين من هذا الشرط موقفاً متشدداً حين يذكر أن المعنى الذى يؤول إليه الظاهر لابد وأن يكون من فصيح اللغة ومشهورها بعيداً عن شاذها وركيكها، بل ويحكم على من أول الظاهر إلى معنى بعيد فى اللغة برد تأويله وبطلانه .

يقول إمام الحرمين : (الاحتكام إلى تأويل يتضمن صرف الكلام إلى وجه ركيك فى محل الظن غير سافغ)^(٣).

ويرى الجوينى أن من فعل ذلك فتأويله مردود، فيقول : (مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصيحة، فقد لا يتساهل فيه إلا فى مضايق القوافى وأوزان الشعر .

فإذا حمل حامل آية من كتاب الله أو لفظاً من الألفاظ رسول الله ﷺ على أمثال هذه المحامل، وأزال الظاهر الممكن اجراؤه لمذهب اعتقده فهذا لا يُقبل)^(٤).

وبين إمام الحرمين الخطورة العقدية المترتبة على حمل الألفاظ على الأوجه الركيكة، وهذه الخطورة تتمثل فى نسبة الشارع إلى الجهل بفصيح الكلام واختيار الركيك منه .

يقول الجوينى : (من حمل كلام الشارع على وجه ركيك من غير ضرورة محققة، ولا قافية مضيقه، جره ذلك إلى نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض، وكلا الوجهين باطل)^(٥).

(١) القاضي عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٦ ص ٣٨٠.

(٢) البياضى: إشارات المرام ص ١٦٧.

(٣) الجوينى: البرهان فى أصول الفقه ج ١ ص ٣٥٨.

(٤) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٣٥٦.

(٥) البرهان فى أصول الفقه ج ١ ص ٣٥٨.

إذن: من شروط التأويل الصحيح أن يكون متوافقاً مع قواعد اللغة وأصولها وأساليبها، سواء في ذلك الظاهر المراد تأويله الذي لا بد وأن يكون محتملاً للتأويل قابلاً له لغة.

وكذلك المعنى الذي أول إليه هذا الظاهر، الذي لا بد وأن يكون جارياً على فصيح اللغة ومشهورها، وأن ما خرج عن ذلك يكون مردوداً وغير مقبول.

الشرط الثالث: خاص بدليل التأويل:

ونعني بهذا الشرط أن يكون هناك دليل قوى يعضد صرف اللفظ عن ظاهره إلى المعنى المؤول إليه، وخلق عملية التأويل من دليل قوى يشهد لها ويؤيدها يجعل التأويل مردوداً. وقد أكد المتكلمون وغيرهم على ضرورة وجود هذا الدليل الذي يؤيد التأويل، وجعلوه الفاصل بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد.

فالذي يريد أن يؤول نصاً من النصوص الشرعية عليه شيان يقول عنهما ابن تيمية: (والتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر)^(١).

ويشترط الشوكاني لكي يكون التأويل صحيحاً (أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه)^(٢).

ويقول ابن قدامة: (وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمل عليه، ثم إلى دليل صارف له)^(٣).

فلا بد من وجود الدليل حتى يشهد لصحة التأويل.

وعند المتكلمين: نجد أنهم يشترطون وجود الدليل في التأويل من وجهين:

الأول: أن يقوم الدليل على أن الظاهر المراد تأويله يتضمن محالاً إذا نسب إلى الله عز وجل، وفي هذا يقول الرازي: (إن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز

(١) ابن تيمية: الإكليل: في المشابه والتأويل ص ٢٧.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ج ٢ ص ٨.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر ص ١٥٨ - الطبعة الأولى سنة ١٤٠١ هـ - دار الكتاب العربي - بيروت.

إلا عند قيام الدليل القاطع أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله - تعالى - من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره^(١).

الثاني: أن يقوم الدليل على صحة المعنى الذي صرف إليه الظاهر، وفي هذا يقول إمام الحرمين: (ولا خلاف بين العالمين بالظواهر أن تأويلاتها لا تُقبل غير مقترنة بأدلة)^(٢).

ويعتبر الآمدي الدليل شرط لصحة التأويل وقبوله، فبعد أن عرف الآمدي التأويل عمومًا قال: (وأما التأويل الصحيح المقبول فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده)^(٣).

ومن المهم هنا: أن نشير إلى أن الدليل المشروط في التأويل يجب أن يكون أقوى من دلالة اللفظ على المعنى الظاهر.

وإنما كان ذلك أمرًا مهمًا لأن: (الغرض من دليل التأويل هو أن يكون بحيث إذا انضم إلى حتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر وقُدمَا عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة في الدليل، وما كان فيه من قوة سومح بقدره من الدليل)^(٤).

أي أنه لما كان الدليل مرجحًا ومصححًا للتأويل، وجب أن يكون قويًا لكي يحقق الغرض منه.

ويشير الزركشي إلى اشتراط الدليل وكونه أقوى من الظاهر فيقول: (يجب إجراء اللفظ على ظاهره دون مآله إلا بدليل يدل على خلاف الظاهر، وشرطه أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح أقوى من الظاهر، لأن القاعدة أن العمل بأقوى الظنين واجب)^(٥).

(١) الرازي: أساس التقديس ص ٢٣٥.

(٢) إمام الحرمين: البرهان ج ١ ص ٣٥٩.

(٣) الآمدي: الإحكام ج ٣ ص ٥٩.

(٤) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٨٩ بتحقيق د. عبد الله التركي - الطبعة الثانية

سنة ١٤٠١ - مؤسسة الرسالة - بيروت.

(٥) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ج ٣ ص ٢٧.

فالدليل شرط أساسي لصحة التأويل ، ويشترط في هذا الدليل أن يكون أقوى من دلالة الظاهر باعتباره مرجحاً لصرف اللفظ عن ظاهره .

وعند المتكلمين نجد أنهم يشترطون هذا الشرط :

فهم يؤكدون على أن دليل التأويل لا بد أن يكون أظهر وأقوى من دليل الظاهر ، فيقول إمام الحرمين : (إن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود ، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به)^(١) .

ويقول الأمدى وهو يذكر دليل التأويل : (وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره ، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً ، وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدليل من غير ترجيح فغايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية ، وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل)^(٢) .

فالدليل الصارف للفظ عن ظاهره لا بد وأن يكون أقوى من دلالة المعنى الظاهر لا أضعف منه ولا مساوياً له لأن المساوى لا يحصل به الترجيح بل يبقى التردد قائماً والاحتمال حاصلًا وهو ما لا يفيد في التأويل .

ولكن : ما هو الدليل المعتبر الذي يمكن الاعتماد عليه في التأويل ؟

لقد بين الإمام الشافعي أنواع الأدلة التي يمكن الاعتماد عليها في صرف النص عن ظاهره ، فإن وجدت هذه الأدلة ساغ التأويل وقُبل ، وإن فقدت بقي على ظاهره .

يقول الإمام الشافعي : (القرآن عربي ، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن ، ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله تعالى فإن لم تكن فسنة رسول الله ﷺ تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر ، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاب ولا سنة)^(٣) .

(١) الجويني : البرهان ج ١ ص ٣٦٥ .

(٢) الأمدى : الإحكام ج ٣ ص ٥٣ .

(٣) الإمام الشافعي : إختلاف الحديث مطبوع بها مش كتاب الام للأمام الشافعي ج ٧ ص ٢٧ طبعة دار

فيمكننا أن نستفيد من هذا النص أن الأدلة التي يمكن الاعتماد عليها في تصحيح التأويل وتأكيده هي:

نصوص الكتاب والسنة:

فالواجب في تأويل النص القرآني أو الحديث النبوي أن يشهد له نص آخر منهما بحيث يكون دليلاً على صحته.

يقول ابن حزم: (فالواجب ألا يحال نص عن ظاهره إلا بنص آخر صحيح مخبر عنه على غير ظاهره، فتتبع في ذلك بيان الله وبيان رسوله ﷺ) (١).

ويشير ابن حزم أيضاً إلى أنه (لا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبراً عن ظاهره لأن الله - تعالى - يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال - تعالى - ذاماً لقوم: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦].

ومن أحوال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر، أو إجماع، فقد ادعى أن النص لا بيان فيه وقد حرف كلام الله - تعالى - ووحيه إلى نبيه عن موضعه (٢).

ويؤكد ابن تيمية على أنه لا يجوز أن يأتي في نصوص الشرع كلام يراد به خلاف ظاهره (إلا وقد نصب دليل يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقلياً ظاهراً أو سمعياً ظاهراً مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر) (٣).

وعلى هذا يمكن القول: إن (التأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص الشرعية، وجاءت به السنة ويطابقها فهو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص الشرعية فهو التأويل الفاسد) (٤).

الإجماع:

وهو ما عبر عنه الإمام الشافعي آنفاً بقوله عن أدلة صرف اللفظ عن ظاهره إن منها: (إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة) (٥).

(١) ابن حزم: النبهة الكافية في أحكام أصول الدين ص ٣٦ بتحقيق محمد أحمد عبد العزيز - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ - دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) ابن حزم: النبهة الكافية في أصول الدين ص ٣٦.

(٣) ابن تيمية: الرسالة المدنية ج ٦ ص ٣٦١ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) ابن القيم: الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٨٧، (٥) الإمام الشافعي: اختلاف الحديث ص ٣٦.

وقال أيضاً: إن من أدلة صرف اللفظ عن ظاهره (قول عامة أهل العلم بأنها - أى الظواهر - على خاص دون عام أو باطن دون ظاهر)^(١).

والواقع أن: الإجماع لما كان معتبراً في الفروع أى في إثبات الأحكام الشرعية؛ فمن باب أولى أن يكون معتبراً في الأصول - وخاصة أصول الدين -^(٢).

فإذا جاء التأويل وشهد إجماع العلماء على صحته كان صحيحاً مقبولاً، وإذا جاء مخالفاً لإجماع العلماء يكون فاسداً مردوداً.

وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى فساد التأويل الخارج عن الإجماع فقال: (وكل تأويل يكون بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى بخلاف فتوى المفتين)^(٣).

القرينة:

وهي ما يقترون بالنص من قرائن لفظية أو حالية تؤيد صحة التأويل، ولذلك فمن واجب الناظر في النصوص الشرعية أن (ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً)^(٤).

ويقول الرازي عن أهمية القرينة في الفهم الصحيح للنصوص: (إن النصوص المتشابهة دائماً ما يقترون بها قرائن تدل على زوال الوهم الباطل)^(٥).

ويقول الأسنوي: (يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان)^(٦).

ومن أهم القرائن التي يحصل بها بيان النصوص وإفادة المعنى قرينة السياق، وقد مر بنا في الباب الأول أهمية السياق وقيّمته في الإرشاد إلى تبين الجملات، وتعيين المحتملات، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم.

(١) نفس المصدر: ص ٣٦.

(٢) التأويل عند الأصوليين ص ١٨٣.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤١.

(٤) ابن نيمية: مجموع الفتاوى ج ٦ ص ١٨.

(٥) الرازي: أساس التقديس ص ٢٤٣.

(٦) الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج ١ ص ١٩٤ - عالم الكتب بدون تاريخ.

ويشير الطبرى إلى أهمية قرينة السياق فى بيان معنى النص فيقول : (فتوجيه الكلام إلى ما كان نظيراً لما فى سياق الآية أولى من توجيهه إلى ما كان منعديلاً عنه)^(١) .
ويقول أيضاً : (فلا يجوز صرف الكلام عما هو فى سياقه إلى غيره)^(٢) .

ونستخلص من هذا : أنه لا بد فى التأويل من دليل ، وهذا الدليل لا بد وأن يكون أقوى من دلالة الظاهر حتى يصح كونه مرجحاً للصرف عن الظاهر ، وهذا الدليل يكون من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القرائن المحتفة بالنصوص .

وفى النهاية يمكن القول :

إن التأويل إذا توافرت فيه هذه الشروط السابقة من : أهلية الناظر فى النصوص القائم بعملية التأويل ، ومن موافقة التأويل للغة ، وجريانه على قوانينها وأساليبها ، ومن وجود أدلة قوية تشهد لهذا التأويل شهادة معضدة ومرجحة للمعنى الذى أول إليه الظاهر ، فهناك يكون التأويل صحيحاً مقبولاً .

أما إذا خلا التأويل من هذه الشروط أو بعضها ، كأن يقوم بالتأويل من لم يستكمل الخصال المؤهلة للنظر فى النصوص ، أو كان المعنى الظاهر غير محتمل للتأويل ، أو كان المعنى المصرّوف إليه هذا الظاهر غير سائغ فى اللغة ، أو لم تقم أدلة على التأويل ، فهناك يكون التأويل فاسداً مردوداً .



(١) تفسير الطبرى ج ٦ ص ٩١ .

(٢) نفس المصدر ج ٩ ص ٣٨٩ .

الفصل الرابع:

مجالات التأويل

تمهيد:

ليست النصوص الشرعية على درجة واحدة من الوضوح في دلالتها على المراد منها بل فيها ما هو واضح ظاهر لا يحتاج عند سماعه إلى نظر وفكر بل يفهم المراد منها بمجرد سماعها، وهذه النصوص هي المحكم الذي لا يتطرق إليه التأويل ولا يعد مجالاً له .

ومن النصوص ما ليس على هذه الدرجة من الوضوح بل يكتنفه الغموض ويلفه الخفاء، وهذا هو المتشابه الذي ينقسم إلى قسمين:

- متشابه لا يعلمه إلا الله، وهذا لا مدخل للتأويل إليه .

- ومتشابه بسبب غموض عائد إلى اللغة سواء في الألفاظ أو التراكيب أو المعاني أو الأساليب، وهذا النوع من المتشابه هو محل البحث وهو الذي لبعض الناس سبيل إلى معرفته وهم الراسخون في العلم .

وقد اقتضت طبيعة البحث في هذا الفصل أن ينقسم إلى مبحثين:

المبحث الأول: بيان معنى المحكم وكيف أنه ليس مجالاً للتأويل .

المبحث الثاني: بيان معنى المتشابه الذي هو مجال التأويل وبيان أقسامه وبيان حكم المتشابه وفوائده:



المبحث الأول:

المحكم

تعريف المحكم لغة:

المحكم مأخوذ من الإحكام، وهو يدور في اللغة حول معنى المنع والإتقان مأخوذ من قول العرب: حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم^(١).

والمحكم أيضاً مأخوذ من قول العرب: بناء محكم أى: متقن مأمون الانتفاض^(٢) ويعرف المتكلمون المحكم في اللغة بنفس تعريفات اللغويين له فيقول الرازي: (المحكم في اللغة من قول العرب: حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى: رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام تمنع الفرس عن الاضطراب، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغي)^(٣).

وفي الاصطلاح: نجد أن المعنى الاصطلاحي للمحكم يتفق مع معناه اللغوي، فالمحكم هو الآية أو النص المتقن الذي يمنع من الاشتباه والالتباس بحيث يفهم المراد منه بظاهره من دون حاجة إلى التأويل. يقول الطبري: (المحكمات من آي الكتاب هن اللواتي قد أحكمت بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام ووعد ووعيد وثواب وعقاب وأمر وزجر ومثل وعظة وعبرة وما أشبه ذلك)^(٤).

ويقول الزمخشري عن الآيات المحكمة: إنها التي (أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، وهن أم الكتاب أى: أصله فتحمل المتشابهات عليها وترد إليها)^(٥).

(١) ابن منظور: لسان العرب ج ١٢ ص ١٤٠.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ٢٦٣ وراجع القاموس المحيط ج ١ ص ١٤١٦.

(٣) الرازي: أساس التقديس ص ٢٠٣.

(٤) تفسير الطبري ج ٦ ص ١٧٠.

(٥) الزمخشري: الكشاف ج ١ ص ٢٥٥.

فآيات المحكمة هي التي (أحكمت في الإبانة فإذا سمعها السامع لم يحتاج إلى تأويلها لأنها ظاهرة بيّنة)^(١) فهي واضحة لا التباس فيها ولا خفاء بل يفهم معناها بمجرد لفظها الظاهر.

معنى المحكم عند المتكلمين: لا تختلف نظرة المتكلمين لمعنى المحكم عن غيرهم فهم يرون أن المحكم من الآيات هو الآيات الواضحة الدلالة التي ليس لها تأويل أكثر مما يدل عليه ظاهرها، ويستوى في هذا الفهم للمحكم المتكلمون من أهل السنة وغيرهم.

فمن متكلمي المعتزلة: نجد أبا بكر الأصم^(٢) يذكر معنى المحكم من الآيات بأنه الواضح الجلي الذي لا خفاء فيه لمن يطلب معناه فيقول: (محكمات يعني: حججاً واضحة لا حاجة لمن يعتمد إلى طلب معانيها كنحو ما أخبر الله - سبحانه - عن الأمم الماضية من عقابها، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأباً وما أشبه ذلك، فهذا كله محكم)^(٣).

ويقول الإسكافي^(٤) في معنى الآيات المحكمات: (هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة)^(٥).

ويذكر أبو القاسم الرسي^(٦) معنى المحكم وأهميته في كونه أصل الكتاب ومرجع

(١) الزجاج: معاني القرآن وأعرابه ج ١ ص ٣٦٧ بتحقيق عبد الجليل عبده شلي - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ عالم الكتب بيروت.

(٢) هو عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم فقيه معتزلي مفسر قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم وله كتاب في التفسير وقال القاضي عبد الجبار كان جليل القدر يكتبه السلطان توفي نحو سنة ٢٢٥ هـ. راجع في ترجمته: الإعلام ج ٣ ص ٣٢٣ والوفائي بالوفيات ج ٢٢ ص ١٤٠.

(٣) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٤ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ - مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

(٤) هو جعفر بن محمد بن عبد الله أبو القاسم بن جعفر الإسكافي أحد فضلاء المعتزلة ببغداد كان كاتباً بليغاً رد إليه المعتصم أحد دواوينه وكان مقدماً عنده يصفى إليه ويعظمه وهو أحد أئمة المعتزلة تنسب إليه طائفة الإسكافية وله مصنف في الإمامة: توفي سنة ٢٤٠ هـ راجع في ترجمته: الوافي بالوفيات ج ٦ ص ٢٢١ والإعلام ج ٢٠ ص ٦٨ ومعجم المؤلفين ج ١٠ ص ٢٠٠.

(٥) الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٤.

(٦) هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن الحسن الحسن بن الهاشمي الرسي أبو محمد، فقيه مشارك في أصناف العلوم من تصانيفه: الرد على ابن المقفع - سياسة النفس - رسالة العدل والتوحيد، الناسخ والمنسوخ، رسالة في الإمامة توفي سنة ٢٦٤. راجع في ترجمته معجم المؤلفين ج ٨ ص ٩١ الوافي بالوفيات ج ٢١ ص ٩ والأعلام ج ٣ ص ٢٠.

الآيات إلى هذا المحكم إذا التبس فهم معناها فيقول: (أصل الكتاب هو المحكم الذى لا اختلاف فيه، الذى لا يخرج تأويله مخالفاً لتزييله، وفرع المحكم المتشابه وهو مردود إلى أصله الذى لا اختلاف فيه بين أهل التأويل)^(١).

ومن أكثر المعتزلة الذين فصلوا القول فى هذه القضية القاضى عبد الجبار الذى يذكر قضية المحكم والمتشابه فى مواضع كثيرة من كتبه بل ويؤلف فيها مؤلفاً خاصاً يتحدث القاضى عبد الجبار عن المحكم فيذكر أنه: (ما أحكم المراد بظاهره)^(٢) وهذا المحكم يجب حمل كل ما سواه عليه.

ويبين القاضى أيضاً معنى المحكم ومزيتة فى الفهم فيقول: (إن المحكم إذا كان فى موضوع اللغة أو لمُضَامَّة القرينة لا يحتمل إلا الوجه الواحد فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل فى الحال على ما يدل عليه)^(٣).

ويزيد القاضى عبد الجبار الأمر وضوحاً حين يذكر أن الآية أو النص إذا وقع على صفة معينة علم كونه محكماً فيقول: (إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكماً أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرماً أكرمه وهذا بين فى اللغة)^(٤).

ويذكر القاضى أن معنى أن الله - تعالى - أحكم المحكم من القرآن أى أنه: (جعله على صفة مخصوصة لكونه عليها تأثير فى المراد، وهذه الصفة التى تؤثر فى المراد هى أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد فى أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً)^(٥).

ويمثل القاضى للآيات المحكمة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿[الإخلاص: ١، ٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤].

ومن متكلمي أهل السنة: الذين تناولوا معنى المحكم الفخر الرازى الذى يفصل

(١) رسائل العدل والتوحيد ج ١ ص ١٢٥ بتحقيق د. محمد عمارة.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠.

(٣) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ٧.

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١٩.

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٩.

القول في مسألة المحكم والمتشابه فيفرد فصلين في «أساس التقديس» أحدهما بعنوان: وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه، والثاني بعنوان: الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة^(١) ويلفت الرازي النظر إلى صعوبة المسألة وكثرة خوض الناس فيها، ثم ينتهي إلى رأى في المحكم يراه راجحاً وهو أن المحكم هو اللفظ الذي تكون دلالة على معناه راجحة أى أنه لا يحتمل غيرها^(٢).

ويذكر الرازي أن المحكم يُعد أصلاً يجب أن يرجع إليه المتشابه.

ويذكر الرازي مثلاً للمحكم الذي يرد إليه المتشابه فيقول: (ومن المتشابه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦] فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ردّاً على الكفار فيما حكى عنهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨]

فالرازي يرى أن الآية الأولى من المتشابه الذي يحار العقل في فهمه ويشكل معناه على الناظر في هذه الآية وذلك لما في الآية من نسبة الأمر بالفسوق إلى الله - تعالى - بينما الآية الأخرى واضحة الدلالة في أن الله - تعالى - لا يأمر بالفحشاء.

فالآية الأولى تعتبر من المتشابه الذي لا يتضح معناه، بينما الآية الثانية تعتبر من المحكمات ذات المعنى الواضح فيجب جعل الآية الثانية - المحكمة - أصلاً للآية الأولى - المتشابهة -.

وهكذا في كل آية بصعب فهمها أو يلتبس المراد منها على قارئها فهي متشابهة يجب ردها إلى الأصل من الآيات الواضحة الظاهرة وهي الآيات المحكمة.

ويذكر الإمام الماتريدي العديد من الأقوال في المحكم فيرى أنه، ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام حتى لم يختلفوا فيه، وهو الواضح المبين الذي يعرفه كل أحد إذا نظر فيه^(٣).

(١) راجع الرازي: أساس التقديس ص ٢٠٢ و ص ٢٠٥ وما بعدهما.

(٢) لرازي: أساس التقديس ص ٢٠٣ وراجع له: مفاتيح الغيب ج ٤ ص ١٠٦.

(٣) راجع الماتريدي: تأويلات أهل السنة ج ٢ ص ٣٠٤ وما بعدها.

ومن متكلمى أهل السنة أيضاً: البيضاوى الذى يذكر معنى المحكم وأصالته بالنسبة إلى غيره فيقول: (محكمات: أحكمت عبارتها بأن حفظت من الإجمال والاحتمال، وهذه المحكمات هن أم الكتاب أى أصله الذى يرد إليها غيرها)^(١).

وكذلك الجرجاني الذى يعرف المحكم بأنه: (ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير أى التخصيص والتأويل والنسخ، مأخوذ من قولهم: بناء محكم أى متقن، ذلك أن اللفظ إذا ظهر المرد منه فهو محكم)^(٢).

وعند أهل الظاهر: نجد ابن حزم يذكر أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه والمحكم هو الواضح فيما يدل عليه مثل أدلة التوحيد وأدلة إثبات النبوة وآيات الأحكام وأخبار الأمم السابقة، فهذا كله من المحكم، يقول ابن حزم: (. . . فنظرنا فى القرآن وتدبرناه كما أمرنا - تعالى - فوجدناه جاء بأشياء منها: التوحيد والزمامه فكان ذلك مما أمرنا باعتقاده والفكرة فيه فعلمنا أنه ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه، ومنها: صحة النبوة والزمامنا الإيمان بها فعلمنا أن ذلك ليس من المشابه الذى نهينا عن تتبعه.

ومنها: الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوب إليها والمكروهة والمباحة.

ومنها: أخبار سائلة جاءت على معنى الوعظ لنا، وهى مما أمرنا بالاعتبارية بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١] ومنها: وعد أمرنا وحضضنا على العمل لاستحقاقه، ووعيد حذرنا منه.

فلما علمنا أن كل ذلك ليس متشابهاً وعلمنا يقيناً أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه وأيقنا أن كل ما ذكرنا محكم علمنا يقيناً أن ما عدنا ما ذكرنا هو المتشابه)^(٣).

ثم يحصر ابن حزم المتشابه فى شيئين فقط وهما: الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور، والأقسام التى فى أوائل بعض السور، فيقول: (فلم نجد فى القرآن شيئاً غير ما ذكرنا حاشا الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور، وحاشا الأقسام التى فى أوائل بعض السور، فعلمنا يقيناً أن هذين النوعين هما المتشابه الذى نهينا عن اتباعه وعن

(١) البيضاوى: أنوار التنزيل جـ ١ ص ٣١٨.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ٢٦٣.

(٣) ابن حزم: الأحكام جـ ٢ ص ١٤٤.

ابتغاء تأويله ، فحرام على كل مسلم أن يطلب معانى الحروف المقطعة الى فى أوائل السور مثل : ﴿الْم﴾ مثل : ﴿كَهَيْعَص﴾ مثل : ﴿طَسَم﴾ وغيرها .

وكذلك الأقسام التى فى أوائل السور مثل : ﴿وَالنَّجْم﴾ ومثل : ﴿وَالطُّور﴾ ومثل : ﴿وَالذَّارِيَات﴾ وغيرها (١) .

ومن أهل الظاهر أيضاً الذين يذكرون معنى المحكم ابن قدامة الذى يذكر معنى المحكم فيقول : (إن المحكم هو المعلوم معناه من عند الله) (٢) .

وكذلك ابن تيمية الذى يحدد معنى الإحكام قائلا : (الإحكام هو الفصل والتمييز والفرق والتحديد الذى به يتحقق الشئ ويحصل إتقانه ، ويدخل فيه معنى المنع) (٣) .

وهذا التعريف للإحكام من ابن تيمية هو التعريف اللغوى السابق الذى أشرنا إليه سابقاً بأنه المنع والإتقاق .

وبناءً على هذا التعريف اللغوى يعرف ابن تيمية الآيات المحكمة قائلا : (فالمحكم : المنزل من عند الله أحكمه الله أى فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه) (٤) .

ويمثل ابن تيمية للمحكم بأمثلة من الآيات التى تتضمن إثبات الوحداية ونفى الشريك بالنسبة لله - تعالى - .

يقول ابن تيمية : (المحكم الذى لا اشتباه فيه مثل ﴿وَالْهَكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [البقرة : ١٦٣] ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه : ١٤] ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ [المؤمنون : ٩١] ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الفرقان : ٢] ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (٥) ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : ٣ ، ٤] (٥) .

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ١٤٤ .

(٢) ابن قدامة : ذم التأويل ص ٣٨ .

(٣) ابن تيمية : الإكليل فى التشابه والتأويل ص ٤ .

(٤) ابن تيمية : الإكليل ص ٤ .

(٥) ابن تيمية : الإكليل ص ٧ .

ومن خلال هذه النصوص والأقوال السابقة للعلماء على اختلاف مذاهبهم يمكننا ملاحظة الآتى :

أولاً: يتفق الجميع على أن القرآن ينقسم إلى محكم ومتشابه، وأصل هذا التقسيم وارد في القرآن ذاته حيث قال الله - تعالى - : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران : ٧] .

ثانياً: ويتفقون كذلك على أن المحكم هو الجلى الظاهر الذى يدل على ما يدل عليه من دون لبس ولا اشتباه ولا خفاء ، بحيث إذا سمعه السامع علم المراد منه من دون احتمال ولا حاجة إلى تأويل .

ثالثاً: المحكم من القرآن هو الأصل والمرجع الذى يجب أن يُرد إليه ويحمل عليه ما سواه، وهذا معنى قوله - تعالى - عن الآيات المحكمات : ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أى : أصله المتقدم على غيره^(١) الذى يرجع إليه عند الاشتباه^(٢) .

رابعاً: من أمثلة المحكم ما يلي :

لآيات الدالة على الوحدانية : من أظهر الآيات المحكمات فى القرآن الآيات الدالة على وحدانية الله - عز وجل - ، وهذه الآيات الكثيرة فى القرآن ليست من المتشابه بل هى من المحكم الذى يفهم المراد منه بمجرد سماعه ، وقد نبه ابن حزم منذ قليل على أن آيات الوحدانية محكمات^(٣) ، وكذلك القاضى عبد الجبار حين ذكر مثلاً للمحكم فذكر قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٤) ، وكذلك ابن تيمية ذكر من أمثلة المحكمات آيات الوحدانية^(٥) فإذا نظرنا إلى هذه الآيات الدالة على الوحدانية وجدنا أن تعريفات العلماء للمحكم ينطبق عليها تماماً .

فقوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص : ١-٤] معناه : أن الله تعالى أحد أى لا ثانى معه ، وهذا

(١) الماترىدى: تأويلات أهل السنة ج ٢ ص ٣٠٨ .

(٢) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٧ .

(٣) راجع ابن حزم الأحكام ج ٢ ص ١٤٤ .

(٤) متشابه القرآن ج ١ ص ١٩ .

وصف بالوحدانية ونفى الشركاء، وهو الصمد الذي لا يحتاج إلى أحد بل الكل محتاج إليه، وهذا وصف بالغنى وهو لم يلد، وهذا نفى للشبه والمجانسة، وهو لم يولد، وهذا وصف بالقدم والأولية، وهو - تعالى - لم يكن له كفواً أحد، وهذا تقرير لكل ما سبق وتأكيد له^(١).

ويقول الرازى عن هذه السورة ووضحها لمن يسمعها: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ عرفك الله الوحدانية بالسمع وكفاك مؤونة النظر والاستدلال بالعقل^(٢).

ويؤكد الرازى على أنه ليست هذه السورة وحدها هي الواضحة الدلالة في باب الوحدانية، بل كل آيات الوحدانية واضحة وصريحة في إثباتها لوحدانية الله تعالى.

يقول الرازى: (إن الله قد صرح بكلمة ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣] في سبعة وثلاثين موضعاً من كتابه، وصرح بالوحدانية في آيات كثيرة مثل: ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ ومثل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وغيرها، وكل ذلك صريح في الباب (٣٥) أى واضح الدلالة على إثبات الوحدانية.

وكذلك قوله تعالى ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] واضحة الدلالة على إثبات الوحدانية لله بحيث لا يحتاج فهمها إلى أكثر من سماعها يُستدل بها على أنه واحد ليس معه شريك لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، وهذا معنى الواحد.

الآيات الدالة على نبوة نبينا وأنه خاتم الأنبياء:

اتفق المسلمون على أن محمداً رسول الله أرسله الله بالهدى ودين الحق^(٤) والأدلة من القرآن كثيرة على ذلك وهذه الأدلة على إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ وأنه خاتم النبيين تعتبر من الآيات المحكمة التي تتضح دلالتها على مرادها بمجرد سماعها، ومن

(١) ابن تيمية: الإكليل ص ٤.

(٢) الرازى: مفاتيح الغيب ج ٧ ص ٢٩٥.

(٣) الرازى مفاتيح الغيب ج ١١ ص ٤.

(٤) راجع التفازانى: شرح المقاصد ج ٥ ص ٢٥.

هذه الآيات قوله تعالى - : ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح : ٢٩] فلا يلتبس على أحد من العقلاء أن معنى هذه الآية أن محمداً رسول من عند الله أرسله ربه للناس، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان حتى قال ابن كثير في تفسير هذه الآية : (يخبر الله تعالى أن محمداً - صلوات الله - عليه رسوله حقاً بلا شك ولا ريب) (١).

وكذلك قوله تعالى إخباراً عن ختم النبي محمد - ﷺ - للنبوّة : ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رُّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب : ٤٠] ومعنى الآية واضح في أن النبي محمداً - ﷺ - آخر الأنبياء لا نبي بعده (٢).

ويقول الطاهر بن عاشور : (والآية نص في أن محمداً - ﷺ - خاتم النبيين، وأنه لا نبي بعده في البشر، لأن النبيين عام فخاتم النبيين هو خاتمهم في صفة النبوة) (٣).

ويذكر ابن كثير هذه الآية ثم يقول : (فهذه الآية نص أنه لا نبي بعده، وإذا كان لا نبي بعده فلا رسول بعده بطريق الأولى، لأن مقام رساله أخص من مقام النبوة) (٤).

آيات الوعد والوعيد : فالوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، والوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل (٥).

ومن ذلك وعد الله - تعالى - لأصحاب الأعمال الصالحة بالأجر في الدنيا والآخرة، وكذلك وعيده لأصحاب المعاصي أو الكفر بالعقاب في الدنيا والآخرة ومن ذلك قوله تعالى : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة : ٧، ٨] فهي واضحة الدلالة على أن كل إنسان يعمل عملاً من أعمال الخير مهما كان صغيراً يجد ثوابه عند الله، ومن يعمل عملاً من أعمال الشر مهما كان صغيراً يجد عقابه عند الله، وقد قال ابن عباس في تفسيرها : (ليس من مؤمن ولا كافر

(١) تفسير ابن كثير ج ٧ ص ٣٦٠.

(٢) النسفي : مدارك التنزيل ج ٣ ص ١٣٣.

(٣) التحرير والتنوير ج ٢٢ ص ٤٥.

(٤) تفسير ابن كثير ج ٦ ص ٤٢٨.

(٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤ - ١٣٥.

عمل خيراً أو شراً إلا أراه الله إياه، فأما المؤمن فيغفر الله سيئاته ويثيبه بحسناته وأما الكافر فتزد حسناته ويعذب بسيئاته^(١) فكل آية فيها وعد بثواب معين على عمل معين، أو فيها وعيد بعقاب معين على عمل معين تعد من محكم القرآن وواضحه .

آيات الأحكام: وهى التى أشار إليها ابن حزم منذ قليل بأنها آيات الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوبة والمكروهة، فهذه الآيات واضحة الدلالة على ما دلت عليه من الأحكام. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] فلا شك ان من يسمع هذه الآية لا يمكن أبداً أن يلتبس عليه أن معناه الأمر بوجوب إقامة الصلاة، ووجوب إيتاء الزكاة، فالصلاة والزكاة فى هذه الآية هى المفروضة بقريضة إجماع الأمة على وجوب الأمر بها^(٢). ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢] فالذى يسمع هذه الآية لا يشك أن مقصودها تحريم جريمة الزنا التى نهى الله عنها بصيغة عدم القرب التى تدل على أقل الملابس، وفى هذا تأكيد ومبالغة عن شدة النهى عن هذه الفاحشة^(٣).

وكذلك كل آية فيها حكم من الأحكام الشرعية فهى من المحكمات، بل إن الإمام الماتريدى ذكر أن محكم الكتاب هو الآيات المتضمنة للأحكام فقال: (قيل المحكمات هن ثلاث آيات من آخر سورة الإنعام من قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١ - ١٥٣] ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ [الإسراء: ٣٧]^(٤) فهذه الآيات التى ذكرها الإمام الماتريدى فيها بعد الإيمان والتوحيد الكثير من الأحكام الشرعية مثل:

- الأمر بوجوب الإحسان إلى الوالدين .

- والنهى عن قتل الأولاد .

(١) تفسير الرازى ج ١٧ ص ١٦٣ .

(٢) ابن عطية: المحرر الوجيز ج ١ ص ٧٠ .

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير ج ١٥ ص ٩٠ .

(٤) راجع الماتريدى: تأويلات أهل السنة ج ٢ ص ٣٠٤ .

- والنهي عن قربان الفواحش الظاهرة والباطنة .

- والنهي عن قتل النفس بغير حق .

- والنهي عن أكل مال اليتيم .

- والأمر بالعدل والأمانة في الكيل والميزان .

- والأمر بالوفاء بعهد الله .

- والأمر باتباع صراط الله المستقيم وعدم الميل عنه إلى غيره من السبل .

فهذه الأحكام والأوامر الواردة في سورة الأنعام واضحة الدلالة على المراد منها، ولا تحتاج إلى تفكير وتأمل لإدراك المقصود منها من أمر أو نهى، ولذلك فهي من محكمات الكتاب، وكذلك غيرها من الآيات المماثلة لها والتي ذكر الماتريدي منها آيات سورة الإسراء .

أخبار الأمم السابقة: وهذه الأخبار عن الأمم السابقة ساقها الله في القرآن بقصد العظة والاعتبار عند سماعها وهي تفهم وتدرك بمجرد أن يسمعها السامع ولا تحتاج إلى نظر وتأمل وذلك فهي من محكمات القرآن .

ومن ذلك قوله تعالى عن بعض الأمم السابقة: ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٠] .

فالآية واضحة الدلالة على أن هؤلاء الأقوام المعاقبين لما تركوا عبادة الله واستكبروا وعبدوا غير الله عاقبهم الله بسبب ذنوبهم، فمنهم من عوقب بالحاصب وهي ريح عاصفة فيها حجارة من نار، وهم قوم لوط، ومنهم من عوقب بالصيحة وهي هواء شديد متموج ينفذ إلى آذانهم فيهلكهم، وهم أهل مدين وأهل ثمود، ومنهم من عوقب بالخسف وهو الغمر في التراب، وهو قارون، ومنهم من عوقب بالغرق في الماء، وهم قوم نوح وآل فرعون^(١) .

(١) راجع: الزمخشري: الكشاف ج ٥ ص ٢١١ والرازي: مفاتيح الغيب ج ١٢ ص ١٦٨ .

وهذا العذاب والعقاب الذى نزل بهؤلاء المكذبين لم يكن ظلماً من الله لهم بل هم الذين ظلموا أنفسهم حين تركوا عبادة الله الحق واتخذوا من دونه آلهة باطلة .

ولا شك أن فهم هذه الآية لا يحتاج إلى أكثر من سماعها ليدرك السامع المراد منها .
فهذه الأمثلة السابقة التى ذكرتها هى من المحكم الذى لا يتطرق إليه أى احتمال ولا
أى لبس فى فهمه وإدراك معناه ومراده وبالتالى فهذا هو المحكم الذى لا يتطرق إليه
التأويل ولا يعد مجالاً له .

وإذا كان القرآن ليس فيه إلا المحكم والمتشابه وثبت أن المحكم ليس مجالاً للتأويل
فيكون المجال الأساسى للتأويل هو القسم الآخر من قسمى القرآن وهو المتشابه الذى
سأذكره بالتفصيل فى الصفحات التالية :



المبحث الثانى:

المتشابه

أولاً: تعريف المتشابه

عند أهل اللغة: المتشابه فى اللغة مأخوذ من التشابه والاشتباه، وهو يدور فى اللغة حول معنى المماثلة والمشاكلة من جهة، وحول الالتباس من جهة أخرى، فيقال: تشابهوا واشتبهوا إذا أشبه كل واحد منهما الآخر، يقول ابن منظور: (الشَّبَّ والشَّبَّ والشبيه المثل والجمع أشباه، وأشبه الشئ الشئ أى: ماثله)^(١).

ويقول الزمخشري: (اشتبهت الأمور وتشابهت التبت لإشباه بعضها بعضاً، وشبه عليه الأمر لبس عليه، وإياك والمشبّهات أى الأمور المشكلات)^(٢).

وعند المتكلمين: نجد أنهم يذكرون نفس التعريف اللغوى للمتشابه فيقولون عنه: (هو أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهُ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠] وقال: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨] ومنه: اشتبه الأمران إذا لم يفرق بينهما)^(٣).

تعريف المتشابه اصطلاحاً: تعددت تعريفات العلماء للمتشابه وإن كانت فى معظمها ترجع إلى المعنى اللغوى، ومن هذه التعريفات ما يلى: -

قيل: (المتشابهات هى التى فيها نظر وتحتاج إلى تأويل، ويظهر فيها ببادئ النظر إما تعارض مع أخرى أو مع العقل)^(٤)، وقيل: (المتشابه من الآيات ما احتمل من التأويل أوجهاً)^(٥)، ويذكر الشريف الرضى أن (الآيات المتشابهة هى التى يُستعمل فيها النظر،

(١) ابن منظور: لسان العرب ج ١٣ ص ٥٠٣ وراجع ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ٣ ص ٢٤٣ والقاموس المحيط ج ٣ ص ١٧٠.

(٢) الزمخشري: أساس البلاغة ص ٣١٨.

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢٠٣.

(٤) ابن عطية: المحرر الوجيز ج ١ ص ٣٧٨.

(٥) الطبرى: جامع البيان ج ٦ ص ١٧٧.

ويعمل فيها الفكر ، ويتفاضل العلماء فى استفتاح مبهمها واستنطاق معجمها^(١) . أى أنها آيات غامضة المعنى تحتاج إلى مزيد من الفكر والنظر حتى يفهم المراد منها بخلاف الآيات المحكمة التى يفهم مرادها بمجرد سماعها ، ويقول الراغب الأصفهاني : (والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى ، وقيل المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده)^(٢) .

وعند المتكلمين : كما عرف المتكلمون المحكم من قبل فإنهم يعرفون المتشابه كذلك .

فعند متكلمى المعتزلة : يعرفون الآيات المتشابهة بأنها تلك (الآيات التى يحتمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة)^(٣) ، أى أن لها تاويلات ومعانى كثيرة بخلاف الآيات المحكمة التى تحتمل وجهاً واحداً ، ويعرفها الزمخشري قائلاً : (المشتبهات : المحتملات)^(٤) ، ويعرف القاضى عبد الجبار الآيات المتشابهة بأنها : (التي يحتاج عند سماعها إلى فكر مبتدأ ونظر متجدد ليحملها على الوجه الذى يطابق المحكم أو دليل العقل)^(٥) ، ويقول أيضاً : (المتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره ، بل يحتاج إلى قرينة إما سمعية وإما عقلية)^(٦) .

وعند متكلمى أهل السنة : نجد الإمام الماتريدى يعرف المتشابه بأنه : (المبهم الذى يعرف عند البحث والطلب)^(٧) .

ويعرفه الرازى بأنه : (ما كانت دلالة اللفظ فيه غير راجحة ، وسمى بالمتشابه لأن عدم الفهم حاصل فيه)^(٨) ، وكذلك القاضى البيضاوى الذى يفسر قوله تعالى : ﴿ وَأَخْرَجْنَا مُتَشَابِهَاتٍ ﴾ [آل عمران : ٧] قائلاً : (متشابهات أى : محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو لمخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر)^(٩) .

وكذلك أبو البركات النسفى الذى يقول : (المتشابهات : المحتملات التى لا تحتمل وجهاً واحداً من التأويل)^(١٠) .

(٢) الراغب : المفردات ص ٢٥٥ .

(١) الشريف الرضى : المجازات النبوية ص ٤٩ .

(٤) الزمخشري : الكشف ج ١ ص ٥٥ .

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٤ .

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠ .

(٥) القاضى عبد الجبار : متشابه القرآن ج ١ ص ٧ .

(٨) الرازى : أساس التقديس ص ٢٠٣ .

(٧) الماتريدى : تأويلات أهل السنة ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٩) لبيضاوى : أنوار التنزيل ج ١ ص ٣١٨ .

(١٠) النسفى : مدارك التنزيل ج ١ ص ١٤٦ .

ويرى النسفى أن هذه الآيات المتشابهة يجب أن ترد إلى الآيات المحكمة، ويذكر فى ذلك المثال التالى :

قال تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] : (الاستواء يكون بمعنى الجلوس وبمعنى القدرة والاستيلاء ، ولا يجوز الأول على الله - تعالى - بدليل المحكم وهو قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] ^(١) .

أى أن الاستواء من المتشابه لأنه يحتمل أوجهاً من التأويل منها : الجلوس ، ولكن تفسير الاستواء بمعنى الجلوس لا يليق بالله تعالى لما ثبت فى الآيات المحكمة أنه - تعالى - ليس كمثله شئ أى لا يجوز عليه الجلوس الذى يجوز على غيره ، فلا يفسر الاستواء بالجلوس لأن المحكم يدل على خلافه ، فيحمل على معنى من المعانى الأخرى التى تليق به - تعالى - وتتفق مع المحكم من الآيات .

ثانياً : أقسام المتشابه : يمكن تقسيم المتشابه إلى قسمين :

الأول : المتشابه الذى استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً ، وذلك مثل وقت قيام الساعة وأحوال اليوم الآخر ، وكذلك الحروف المقطعة والأقسام فى أوائل بعض سور القرآن .

وهذا النوع من المتشابه يمكن أن نطلق عليه : المتشابه الحقيقى لأنه ليس فى مقدور أحد أن يصل إلى حقيقته فمعرفة غير ممكنة لنا ، ولذلك تبقى دلالة غامضة لا يعلمها إلا الله .

وهذا القسم من المتشابه هو الذى ذم الله - تعالى - من يطلب تأويله ووصفه بأنه زائغ القلب مبتغى الفتنة ، لأن هذا النوع لا يعلمه إلا الله ، وقد حجب الله علمه عن سائر خلقه .

الثانى : المتشابه الذى جعل الله تعالى لبعض عباده الراسخين فى العلم سبيلاً إلى معرفته ، وهذا النوع يمكن أن نسميه المتشابه النسبى لأنه وإن كان غامضاً مشكلاً بالنسبة إلى بعض الناس فهو ممكن العلم والمعرفة بالنسبة إلى بعض آخر منهم .

وهذا النوع من التشابه يرجع فى مجمله إلى الغموض فى اللغة وألفاظها واشتراك المعانى واختلاف الأساليب، ولذلك فهذا النوع ممكن المعرفة لمن أتقن اللغة وعلومها وعض فيها بضرر قاطع كما مر فى شروط من يتصدى للتأويل^(١).

ومن الواضح أن مجال التأويل هو هذا القسم من التشابه - النسبى - وليس النوع الأول - الحقيقى - وذلك لأن النص الذى اشتبه المراد منه بسبب غموض اللغة واختلاف الأساليب وتقارب المعانى يمكن معرفته عند تدقيق النظر فى معانى الألفاظ والأساليب والتراكيب اللغوية، وفى هذا يقول الزركشى: «أن المعانى إذا دقت تداخلت وتشابهت عند من لا علم له بها، كالأشجار إذا تقارب بعضها من بعض تداخلت أمثالها واشتبهت على من لم يمعن النظر فى البحث عن منبعث كل فن منها، فإن معانى القرآن العزيز قد تتقارب ويتقدم الخطاب بعضه على بعض أو يتأخر بعضه عن بعض لحكمة الله فى ترتيب الخطاب فتشتبك المعانى وتشكل إلا على أولى الألباب، فيقال فى هذا الفن متشابه بعضه ببعض»^(٢).

إذن هذا النوع من التشابه العائد إلى اللغة هو المجال الأساسى للتأويل ويمكن معرفة المراد من عن طريق التبحر فى اللغة وإتقان علومها المختلفة.

وأهم ميدان ومثال على هذا النوع من التشابه هو الآيات والنصوص الموهمة للتشبيه المتعلقة بصفات الله - تعالى -، لأن هذه النصوص دائماً ما يقع الاختلاف فى فهم معانيها بسبب اشتراك ألفاظها وتعدد معانيها، وقد كان هذا الاشتراك وتعدد المعانى للفظ الواحد من أسباب التشابه بل كان من أهم أسباب وقوع الاختلاف بين المسلمين^(٣).

ومن أمثلة هذا النوع من التشابه ما يلى:

يمكن أن تمثل لهذا النوع بكل نص من النصوص المتشابه الواردة فى صفات الله تعالى وقد سبق منذ قليل أن ذكر أبو البركات النسفى مثلاً للمتشابه بمسألة الاستواء.

(١) راجع: الطبرى: جامع البيان ج ٦ ص ١٩٧ والسيوطى: الاتقان ج ٣ ص ٦.

(٢) لزركشى: البرهان ج ٢ ص ٧٠.

(٣) راجع: البطلبوسى: التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين ص ١٠٧ بتحقيق د. أحمد كحيل و د. حمزة النشرتى - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨ دار الاعتصام.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: لفظة اليد:

فاليد تدل على معانى عدة منها الجارحة ومنها النعمة ومنها القوة والقدرة، وهذه المعانى المشتركة للفظه اليد يقع الالتباس والتشابه فيها ولا يظهر المراد منها من أول وهلة بل تحتاج إلى فكر ونظر.

فمثلاً إذا نسبت اليد إلى الله - تعالى - كما فى قوله - تعالى - : ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] يتوقف العقل فى بيان معناها وذلك لتعدد المعانى التى تدل عليها هذه الكلمة التى تعد من المتشابه، ولكن لما ثبت فى المحكم من القرآن أن الله - تعالى - ليس كمثله شئ فإنه لا يجوز نسبة اليد بمعنى الجارحة إليه - تعالى -، ولكن يُنسب من هذه المعانى المشتركة إليه - تعالى - ما يليق به وتحتمله اللغة ويشهد له المحكم من الآيات.

وكذلك لفظ العين يشترك بين معانى كثيرة منها: الباصرة ومنها عين الماء ومنها الجاسوس ومنها الرعاية والحفظ^(١).

فإذا نسبت العين إلى الله تعالى كما فى قوله تعالى ﴿وَلِتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] فإنه يشتبه المراد منها هنا، ولكن لا يجوز نسبة العين بمعنى الجارحة المبصرة إلى الله - تعالى - لما ثبت فى المحكم أنه ليس كمثله شئ، ولذلك فيجب أن يحمل لفظ العين المنسوب إلى الله على معنى لغوى يليق به تعالى ولا يتعارض مع محكم الكتاب الذى هو الأصل.

وسياتى فى الفصل الأول من الباب القادم مزيد شرح وتوضيح مفصل لهذه الأمثلة وغيرها تعالى.

ولكننى أردت هنا أن أوضح أمرين:

أولهما: أن هذا النوع من التشابه - النسبى - هو مجال التأويل ومثاله الأبرز هو نصوص صفات الله تعالى.

(١) الزمخشري: أساس البلاغة ص ٧١١ وراجع لسان العرب ج ١٥ ص ٤٢٢.

ثانيهما: أن هذا النوع من التشابه ممكن الفهم لمن أتقن اللغة وعلومها وأنه يجب رد هذا النوع من التشابه إلى المحكم.

ثالثاً: الحكمة من اشتمال القرآن على التشابه:

قد ذكر المتكلمون حكماً كثيرة لاشتمال القرآن على التشابه، ويمكن ذكر أهم هذه الحكم فيما يلي:

الأول: (أنه متى كانت التشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب، قال - تعالى - : ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]^(١) وفي هذا يقول الزركشي إن القرآن يشتمل على التشابه (ليحث العلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائق معانيه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب، فلو كان القرآن كله محكماً لا يحتاج إلى تأويل لسقطت المحنة وبطل التفاضل واستوت المنازل ولم يفعل الله ذلك، بل جعل بعضه محكماً ليكون أصلاً للرجوع إليه، وبعضه متشابهاً يحتاج إلى الاستنباط والاستخراج ورده إلى المحكم ليستحق بذلك الثواب)^(٢).

فالتشابه لما كان غامضاً يحتاج إلى جهد ومشقة ومزيد فكر ونظر لمعرفة معناه كان الفاعل لذلك أفضل من غيره وبالتالي فهو أكثر ثواباً.

الثاني: (أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم، وحيث يتخلص من ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية وحيث يبقى في الجهل والتقليد)^(٣).

فالناظر في القرآن حين يرى فيه التشابه الذي لا يظهر المراد منه بسهولة فإنه يحتاج إلى مزيد من النظر والفحص والتأمل والاستدلال حتى يتبين المراد منه فيزداد طمأنينه إلى معتقده وقوة في إيقانه^(٤).

(٢) الزركشي: البرهان ج ٢ ص ٢٩٣.

(١) الرازي: أساس التقديس ص ٢١٨.

(٤) لز مخشوي: الكشف ج ١ ص ٢٥٥.

(٣) الرازي: أساس التقديس ص ٢١٩.

ويقول القاضى عبد الجبار إن من حكم وجود المتشابه أن معرفتها تؤدى إلى النظر وترك التقليد (وكل أمر يبعث على النظر ويصرف عن التقليد فهو أولى فى الحكمة مما الأقرب فيه أنه يدعو إلى التقليد، وإنزاله - عز وجل - القرآن محكماً ومتشابهاً هو أقرب إلى ذلك من وجوه فيجب أن يكون حسناً فى الحكمة وأن يكون أولى من أن يجعله كله محكماً)^(١).

وأيضاً فإن (السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالتناقض فى الظاهر فيلجئه ذلك إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل فيعلم عند ذلك أن الحق فى المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته)^(٢).

الثالث: (لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا للمذهب واحد، فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلاً لكل ما سواه من المذاهب وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به، أما لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع كل صاحب مذهب أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤكد مقالته، وحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد فى التأويل كل صاحب مذهب، وإذا بالغوا فى ذلك التأويل صارت المحكمات مفسره للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله فيصل إلى الحق)^(٣).

الرابع: (أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر فى تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ومعرفة طرق الترجيحات، ولو لم يكن القرآن مشتملاً على هذه المتشابهات لم يفتقر إلى شئ من ذلك)^(٤).

فإذا كانت طبيعة المتشابه هى الغموض والالتباس فإن الناظر فيه (بحوج إلى مذاكرة العلماء ومباحثتهم ومسائلهم مما يحتاج إليه المباحثه كان ذلك أقرب إلى أن

(١) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر: ص ٢٥.

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢١٨.

(٤) نفس المصدر: ٢١٨.

يقف على ما كلف من معرفة الله - تعالى - وكل أمر أدى إلى ما يؤدى إلى معرفة الله (فهو أولى)^(١).

الخامس: وهو أقوى وجوه الحكمة من التشابه - كما يرى الرازى - (أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبؤ فى أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام فى أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع فى التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بالفاظ تدل على بعض ما يناسب ما تخیلوه وتوهموه ويكون ذلك مخلوطاً بالحق الصريح.

فما يخاطبون به فى أول الأمر هو التشابه، وما يكشف لهم فى آخر الأمر هو المحكم)^(٢) الذى يحمل ذلك التشابه عليه.

وهذه الأوجه السابقة تدل على أهمية التشابه من جهة كونه داعياً إلى إعمال العقل وتعلم العلوم الكثيرة وخاصة اللغوية منها، وكذلك كونه سبباً فى نظر أصحاب المذاهب المختلفة فيه.

ومن جهة أخرى: تدل هذه الأوجه على احتياج التشابه إلى التأويل لبيان المراد منه لما كان غامضاً خافياً، وهذا يؤيد أن هذا التشابه هو المجال الأساسى للتأويل كما اتضح من قبل.

وفى النهاية يمكن القول: إنه ليس كل آيات القرآن تحتاج إلى تأويل بل من الآيات ما هو ظاهر جلى يتضح المراد منه بمجرد قراءته أو سماعه وذلك مثل آيات الأحكام والوعد والوعيد وغيرها وهذا النوع هو ما يسمى بالمحكم، وهو ما تتضح دلالاته ويظهر مراده فيما يدل عليه وهذا المحكم لا يتطرق إليه التأويل.

ومن الآيات ما يلفه الخفاء ويكتنفه الالتباس، وهذا هو التشابه الذى ربما يكون لا علم لأحد من الناس به ولا بمعناه فيبقى متشابهاً لا يعلمه إلا الله تعالى وذلك كالحروف

(١) متشابه القرآن ج ١ ص ٢٥ وراجع الزمخشري: الكشاف ج ١ ص ٢٥٥.

(٢) ساس التقديس ص ٢١٩.

المقطعة فى أوائل بعض سور القرآن ووقت قيام الساعة ونحو ذلك من الأمور التى استأثر الله بعلمها، وهذا النوع من التشابه لا يدخله التأويل أيضاً.

والنوع الآخر من التشابه الذى يكون غموضه وإشكاله راجع إلى اللغة كأن تكون بعض الآيات واردة بلفظ المجاز أو تكون بعض الألفاظ مشتركة بين أكثر من حقيقة أو تكون بعض المعانى ملتبسة لا تظهر إلا بعد فحص ونظر وتدقيق فهذا هو التشابه الذى يعلمه بعض الناس من الراسخين فى العلم، وهذا التشابه هو مجال التأويل، وأبرز مثال له هو النصوص الموهمة للتشبيه المتعلقة بصفات البارى - تعالى - .



الباب الثالث

نماذج تطبيقية لأثر المعنى
اللغوي على المسائل العقدية

الفصل الأول:

نماذج تطبيقية لأثر المعنى

اللغوى على مسائل الإلهيات

تمهيد:

استعمل المتكلمون المعنى اللغوى بجانبه الحقيقى والمجازى فى بحثهم للمسائل العقدية فى مختلف أبواب علم الكلام .

وسنبداً بعرض بعض النماذج التطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى باب الإلهيات .

وسنعرض فى هذا الفصل لثلاثة نماذج من خلال ثلاثة مباحث .

المبحث الأول: الصفات الإلهية : التى هى أكثر النماذج وضوحاً فى بيان أثر المعنى اللغوى ، والتى تعد هى المجال الأساسى للتأويل .

المبحث الثانى : مسألة رؤية الله - تعالى - والتى وقع الخلاف فيها بين أهل السنة ومخالفهم ، وكان المعنى اللغوى ذا أثر كبير فى فهمها عند الفريقين .

المبحث الثالث : مسألة أفعال العباد . والتى لعبت فيها المعانى اللغوية دوراً كبيراً وشكلت الفهم الخاص لكل فريق من المختلفين فى هذه المسألة :-

المبحث الأول: الصفات الإلهية

أولاً: صفة الاستواء:

وردت نسبة الاستواء إلى الله - تعالى - فى سبعة مواضع^(١) فى القرآن الكريم ، ومن هذه المواضع قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] .

وكذلك وردت نسبة الاستواء إليه تعالى فى أحاديث كثيرة^(٢) من السنة النبوية ،

(١) وهذه المواضع بحسب ترتيب المصحف هى: سورة الأعراف الآية ٥٤ ، سورة يونس الآية ٣ ، سورة الرعد الآية ٢ ، سورة طه الآية ٥ ، سورة الفرقان الآية ٥٩ ، سورة السجدة الآية ٤ ، سورة الحديد الآية ٤ .

(٢) قام الحافظ الذهبى بذكر كثير من الآيات والأحاديث الواردة فى العلو والاستواء أنظر له: العلو للعلو الغفار ص ٦ وما بعدها بتحقيق: أشرف عبد المقصود الطبعة الأولى سنة ١٩٩٥ مكتبة أضواء السلف - الرياض .

ومن هذه الأحاديث المصرحة بالاستواء: عن أبي رُزين العقيلي قال: (قلت يا رسول الله: أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش ثم استوى عليه)^(١).

وسوف أقوم بعرض المعاني اللغوية للاستواء ثم أذكر موقف المتكلمين في هذه الصفة ومدى اعتمادهم على المعنى اللغوي الحقيقي أو المجازي في فهمها:

المعاني اللغوية للاستواء: إن الناظر في كتب اللغة العربية ومعاجمها ليجد للاستواء تفسيرات كثيرة ومتعددة، فالاستواء يُعد من المشترك اللفظي الذي يتحد لفظه ويتعدد معناه، ومن أشهر معاني الاستواء في اللغة ما يلي:-

- الاستواء هو الاستقرار: يفسر الاستواء بمعنى الاستقرار فيقال: (استوى على كذا أو فوقه بمعنى استقر وثبت)^(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَى عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣].

وقال الأخفش: (استوى فوق ظهر دابته أى استقر)^(٣)، وقال الجوهري: (استوى على دابته: علا واستقر)^(٤).

- الاستواء هو العلو والارتفاع: فيقال: استوى أى علا، واستويت فوق ظهر الدابة أى علوته^(٥). واستوى على كذا أو فوقه علا وصعد^(٦).

وقال الكفوى في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ [المؤمنون: ٢٨] أى: ارتفعت وعلوت^(٧).

(١) هذا الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده ج ٧ ص ٢٥ ورواه الطبراني في المعجم الكبير ج ١٥ ص ١٤٢ ورواه الترمذي في سننه ج ٤ ص ٣٥١ وهذا اللفظ لليهقي وصححه الترمذي مرة وحسنه مرة راجع تهذيب سنن أبي داود ج ٢ ص ٣٨١.

(٢) المعجم الوسيط ج ١ ص ٩٦٧.

(٣) لسان العرب ج ١٤ ص ٤٠٨.

(٤) الجوهري: الصحاح في اللغة ج ٨ ص ٧٤.

(٥) الأزهري: تهذيب اللغة ج ٤ ص ٣٤٠.

(٦) المعجم الوسيط ج ١ ص ٩٦٧.

(٧) الكفوى: الكليات ص ١٥٠.

- الاستواء هو الإقبال على الشيء والقصد إليه : وذلك كقوله تعالى : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فصلت : ١١] قيل : معنى استوى إلى السماء : أقبل عليها ، كما تقول كان فلان مقبلاً على فلان ثم استوى إلى يشأعنى واستوى على يشأعنى بمعنى : أقبل إلى وعلى^(١).

وقال ابن منظور : (الاستواء : الإقبال على الشيء)^(٢) وقال الرازي : (استوى إلى السماء قصد إليها)^(٣).

- الاستواء هو التمام والانتهاء من فعل الشيء : ومنه قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القصص : ١٤] فعلى معنى هذا يكون استوى على العرش أى أتم الخلق^(٤) ، وقيل إن على من قوله تعالى : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان : ٥٩] بمعنى إلى فالمراد على هذا : انتهى إلى العرش أى فيما يتعلق بالعرش لأنه خلق الخلق شيئاً بعد شيء^(٥).

ويقال : استوى الرجل إذا انتهى شبابه^(٦).

- الاستواء هو القعود والقيام : يقال : كان الرجل قائماً فاستوى قاعداً ، وكان قاعداً فاستوى جالساً ، والكل فى كلام العرب جائز^(٧).

- الاستواء هو التملك : يقال : استوى على سرير الملك كناية عن التملك وإن لم يجلس عليه^(٨) وقريب من هذا يقال : استوت الممالك لفلان إذا أطاعه أهل البلاد^(٩).

الاستواء هو الاعتدال والاستقامة : يقول أبو البقاء الكفوى : (إن الاستواء إذا لم يتعد بإلى كان بمعنى الاعتدال والاستقامة)^(١٠).

(١) تفسير الطبرى ج ١ ص ٤٢٨.

(٣) أبو بكر الرازي: مختار الصحاح ص ٣٢٦.

(٥) فتح البارى: ج ١٣ ص ٤٠٦.

(٧) لسان العرب: ج ١٤ ص ٤٠٨.

(٨) الفيومى: المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير ج ١ ص ٢٩٨ - دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

(٩) فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٦.

(١٠) الكفوى: الكليات ص ١٥٠.

(٢) لسان العرب ج ١٤ ص ٤٠٨.

(٤) ابن حجر: فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٦.

(٦) الجوهرى: الصحاح ج ١ ص ٣٤١.

- الاستواء هو الاستيلاء والاحتياز والظهور : ذكر ذلك الطبري في معاني الاستواء فقال : (ومنها الاحتياز والاستيلاء ، كقولهم استوى فلان على المملكة بمعنى احتوى عليها وحازها)^(١).

وقال ابن القطاع : (استوى : استولى وظهر)^(٢) وكذلك قال الجوهري : استوى : استولى وظهر)^(٣) وقال أبو حيان الأندلسي : (استوى بمعنى استولى)^(٤).

هذه هي أهم وأشهر المعاني اللغوية للاستواء وقد اتضح لنا تعدد معانيها وتنوع تفسيراتها كلفظة لغوية مجردة عن النسبة لله - تعالى - ، فإذا نسبناها إلى الله تعالى وتحدثنا عنها كصفة من صفاته كما ورد في القرآن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] فإننا نجد كل فريق من المتكلمين يعتمد على بعض هذه المعاني اللغوية ليؤيد وجهة نظره كل حسب منهجه في فهم الألفاظ الواردة في صفات الله - تعالى - وهذا ما سأتناوله فيما يلي :

موقف المتكلمين من صفة الاستواء: يتفق المتكلمون على اختلاف مناهجهم على إثبات صفة الاستواء لله - تعالى - ويستدلون بنفس الأدلة الواردة في القرآن والحديث على إثبات هذه الصفة لله تعالى ، ولكنهم يختلفون في فهم معنى الاستواء المنسوب لله - تعالى - ، ومرد هذا الاختلاف هو تعدد المعاني اللغوية للاستواء .

أولاً: أهل الظاهر: يرى أهل الظاهر في النصوص الواردة في إثبات صفة الاستواء - كما في غيرها من نصوص الآيات المتشابهة - أنه يجب الإيمان بها على ظاهرها من دون تكييف ولا تمثيل ، والوقوف عندما يفيد ظاهر اللفظ في اللغة دون اللجوء إلى التأويل ، ويقررون أن الواجب في باب الصفات (أن بوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ، وما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث)^(٥).

(١) الطبري: جامع البيان ج ١ ص ٤٢٨ .

(٢) ابن القطاع: كتاب الأفعال ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) الجوهري: الصحاح ج ١ ص ٣٤١ .

(٤) البحر المحيط في التفسير ج ٥ ص ٣٥٨ .

(٥) ابن نيمية الفتوى الحموية ص ١٨ .

ويذكر الحافظ ابن حجر عن كثير من الأئمة كالأوزاعي ومالك والثوري والليث بن سعد وغيرهم أنهم سئلوا عن النصوص التي فيها صفات الله - تعالى - فقالوا: أمرؤها كما جاءت بلا كيف^(١).

وفيما يخص الاستواء يستدل أهل الظاهر بالرواية المشهورة عن الإمام مالك بن أنس - رحمه الله - حين جاءه رجل فقال يا أبا عبد الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى، فأطرق الإمام مالك وعلاه الرخصاء - أى العرق - وانتظر الناس ما يقوله الإمام مالك، فقال: كيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإنى لأخاف أن تكون ضالاً ثم أمر به فأخرج^(٢).

ويستدلون - أيضاً - بما روى عن أم سلمة - رضى الله عنها - فى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر^(٣).

وبناءً على ذلك يرى أهل الظاهر أن الاستواء الوارد فى نصوص القرآن والسنة معناه: أن الله مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ويختص به^(٤).

ويرى الشوكانى (أن السلامة والنجاة إمرار ذلك على الظاهر والإذعان بأن الاستواء والكون على ما نطق به الكتاب والسنة من دون تكييف ولا تكلف ولا قيل ولا قال)^(٥).

إلى هذا الحد نرى أن هذا الفريق من أهل الظاهر يوجب فهم النصوص الواردة فى الاستواء - وغيره - كما جاءت بدون تعرض لتفسير معناها، بيد أننا وجدنا من أهل الظاهر من يفسر الاستواء على بعض معانيه اللغوية ويحمل هذه الصفة عليه.

فالإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - (كان يقول فى معنى الاستواء هو: العلو والارتفاع ولم يزل الله عالياً رفيعاً قبل أن يخلق عرشه فهو فوق كل شئ وهو العالى

(١) ابن حجر: فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٧.

(٢) أبو سعيد الدارمى: الرد على الجهمية ص ٢١٢ ضمن مجموعة عقائد السلف.

(٣) ابن بطة العكبرى: الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ج ٣ ص ١٥١.

(٤) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى ص ١٩.

(٥) الشوكانى: التحف فى مذاهب السلف ص ٧٨ - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٨ دار الهجرة - بيروت.

على كل شيء، وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى أى عليه علا^(١).

وكذلك ابن حزم اختار معنى من المعانى اللغوية للاستواء وفسره به، فبعد أن ذكر ابن حزم بعض المعانى التى فسر بها الناس الاستواء مثل: الاستقرار والاستيلاء ونفى الإعوجاج، وحكم على هذه المعانى بالبطالان اختار هو معنى لغوياً للاستواء وهو الانتهاء.

يقول ابن حزم: (إن معنى قوله تعالى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ أنه فعل فعله فى العرش وهو انتهاء خلفه إليه فليس بعد العرش شيء... وأنه -أى العرش- نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلفه خلاء ولا ملاء^(٢).

ويعضد ابن حزم المعنى الذى اختاره للاستواء بآيات أخرى فيقول: (والاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء قال -تعالى-: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [القصص: ١٤] أى: فلما انتهى إلى القوة والخير وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هى عليه^(٣).

ويرى ابن تيمية أن قوله -تعالى-: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ نص فى معنى واحد لا يحتمل معنى آخر، فإن لفظ استوى إذا عدى بعلی لا يفهم منه فى اللغة إلا العلو والارتفاع^(٤)، بينما يفرق ابن بطال بين العلو والارتفاع فيجوز تفسير الاستواء بالعلو ويمنع تفسيره بالارتفاع فيقول: (وأما تفسير استوى: علا فهو صحيح وهو المذهب الحق وقول أهل السنة، لأن الله وصف نفسه بالعلی فقال -سبحانه-: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ١] وأما من تفسيره: ارتفع ففيه نظر، لأنه لم يصف به نفسه^(٥)، هذا ويمنع أهل الظاهر تفسير الاستواء بالاستيلاء وينفون نفياً

(١) الإمام أحمد: العقيدة - رواية أبى بكر الحلال ص ١٠٨ بتحقيق د. عبد العزيز السيروان - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ هـ - دار فنية - دمشق.

(٢) ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ٩٨.

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٢٧٩.

(٤) فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٦.

(٥) ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ٩٨.

تاماً أن يكون الاستيلاء من المعانى اللغوية للاستواء، فينقل ابن القيم ذلك فيقول: (قال محمد بن النضر: سمعت ابن الأعرابي صاحب اللغة يقول: أرادني ابن أبي داود أن أطلب له فى بعض لغات العرب ومعانيها ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ استوى بمعنى استولى فقلت له: والله ما يكون هذا ولا وجدته^(١)).

والسبب فى منع أهل الظاهر تفسير الاستواء بالاستيلاء هو أنهم يرون أن هذا التفسير يلزم عنه أمور محالة فى حق الله تعالى:

منها: أن الاستيلاء يقتضى مغالبة ومدافعة سابقة فمن غلب يقال له استولى.

ومنها: أنه يلزم من الاستيلاء أنه لم يكن مستولياً ثم استولى.

ومنها: أن تخصيص العرش بالذكر ليس له فائدة على هذا المعنى إذ إنه مستول على كل شيء^(٢).

وسنرى كيف رد أهل التأويل على هذه الأمور التى ذكرها أهل الظاهر.

فأهل الظاهر منهم من يفوض معنى هذه الصفة إلى الله تعالى ولا يخوض فى تفسيرها، ومنهم من يفسرها ببعض المعانى كالانتهاء والفراغ من خلق المخلوقات التى أعظمها العرش أو بالعلو والارتفاع وهذا المعنى الأخير من المعانى الحقيقية للاستواء.

أهل التأويل: اتجه أهل التأويل إلى ميدان اللغة فوجدوا فيه متسعاً لأن يفسروا الاستواء تفسيراً يخرج به عن ظاهره الذى ربما ينطوى - فى نظرهم - على المحال العقلى فى حقه - تعالى -.

وأهل التأويل يهدفون بتأويل الاستواء إلى أمرين:

أحدهما: نفى أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون إذا تركنا التعرض لبيان ما يفهم من الاستواء.

والثانى: نفى نسبة المحال إلى الله - تعالى - إذا تركنا الاستواء على ظاهره الذى يفيد الاستقرار أو العلو والارتفاع، وهى معانى تستلزم المحال إلى الله تعالى.

(١) ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعلقة والجهمية ص ١٩ - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ - دار الكتب العلمية. وراجع: ابن بطّة: الإبانة الكبرى ج ٦ ص ١٥٥.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢٠.

ولذلك وجد أهل التأويل معاني كثيرة للاستواء في اللغة:

فالأكثر من أهل التأويل: يرون أن الاستواء هو الاستيلاء وأن الله خص العرش بذكر الاستيلاء عليه لأن العرش أعظم المخلوقات .

فالإمام الغزالي بعد أن يذكر معاني الاستواء يرى أن الاستيلاء هو المراد من الاستواء قطعاً لأن هذا المعنى موجود في اللغة وكذلك جائز في العقل .

يقول الامام الغزالي : (أما الاستواء فهو نسبة للعرش لا محالة ، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلاً مثل محل العرض أو مكاناً مثل مستقر الجسم ، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً وبعضها لا يصلح اللفظ له ، فإن كان في جملة هذه النسبة نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ ، فليعلم أنها المراد)^(١) .

ثم ينفي الغزالي المعاني السابقة المنسوبة للعرش إلا المعنى الذي يفيد أن العرش مقدور عليه بالنسبة لله تعالى ويصح أن يكون الله مستولياً عليه فيقول : (وأما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في نطاق القدرة ومشخراً له مع أنه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يُمتدح به وينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً .

أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب . . . فمن المستحسن في اللغة أن يقال : استوى الأمير على مملكته ، حتى قال الشاعر :

استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق^(٢)

ويشير حجة الإسلام إلى فائدة اختصاص العرش بالذكر فيقول : (ولكن خص العرش بالذكر لأنه فوق جميع الأجسام ، فلما كان فوقها كان فوق جميعها ، وهو كقول القائل : الخليفة فوق السلطان تنبيهاً به على أنه إذا كان فوقه كان فوق جميع الناس الذين هم دون السلطان)^(٣) .

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨ .

(٣) الغزالي : المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص ١٠٨ .

ويلاحظ أن الغزالي لا يقبل التأويل إلا بشرطين:

أحدهما: أن يكون جائزاً في العقل .

ثانيهما: أن يكون سائغاً في اللغة .

وهذان الشرطان ينطبقان على تأويل الاستواء بأنه الاستيلاء .

والى هذا التأويل السابق نفسه يذهب القاضى عبد الجبار حين يقول: (إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفة على العراق . . . ومتى قيل: فلماذا اختص العرش بالذكر وهو مقتدر على كل شيء؟ فجوابنا: لعظم العرش)^(١).

ويرى ابن الجوزى - كذلك - أن (الاستواء الاستيلاء على الشيء كما قال الشاعر:

إذا ما غزى قومًا أباح حريمهم وأضحى على ما ملكوه قد استوى)^(٢)

ويذهب الرازى نفس هذا المذهب فى تفسير الاستواء ولكنه يزيد الأمر وضوحاً بتفسير ما مقصوده بالاستيلاء، فيذكر أولاً أن الاستواء هو (الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان الأحكام الإلهية، وهذا مستقيم على قانون اللغة)^(٣).

ثم يوضح الرازى المراد من الاستيلاء فيقول: (إن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع)^(٤).

ويظهر من هذين النصين السابقين للرازى أنه كان حريصاً على بيان أن هذا المعنى مستقيم فى قانون اللغة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان حريصاً على بيان أن هذا المعنى - الاستيلاء - لا يستلزم المغالبة والمنازعة والمعارضة، وهو بذلك يدفع الشبهة التى يتمسك بها الرافضون لتأويل الاستواء بالاستيلاء مثل قولهم إن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز، أو أن الاستيلاء لا يكون إلا بعد مغالبة ومنازعة سابقة إلى غير ذلك من الاعتراضات، ولذلك فإن الرازى بعد أن فسر الاستواء بالاستيلاء وبين أن

(١) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٧٥ .

(٢) ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص ٢٠ .

(٣) الرازى: أساس التقديس ص ٢٠٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

الاستيلاء هو القدرة التامة الخالية من المنازعة والمعارضة قال : (وعلى هذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن بأسرها)^(١).

وهكذا فأكثر أهل التأويل - كما يقول الإيجي - على أن الاستواء هو الاستيلاء^(٢).

ولكن من أهل التأويل من لم يوافق على هذا المعنى السابق بل يرى أنه تأويل باطل، وأقصد به أبا منصور البغدادى الذى يرفض تأويل الاستواء بالاستيلاء، ويختار هو تأويلاً آخر فيقول : (والصحيح عندنا تأويل العرش فى هذه الآية^(٣) على معنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره، وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب : ثل عرش فلان إذا ذهب ملكه، وقال الشاعر فى هذا المعنى :

عروش تفانوا بعد عز وأمة هو وبعدمنا نالوا السلامة والبقا

واراد بالعروش ملوكاً انقرضوا، وقال آخر :

قد نال عرشاً لم ينله خائل جن ولا إنس ولا ديار

وأراد بالعرش الملك والسلطان .

وقال النابغة :

بعد ابن جفنة وابن هاتك عرشه والحارثين يؤملون فلاحا

وأراد بهاتك عرش ابن جفنة سالب ملكه

فصح بهذا تأويل العرش بالملك فى آية الاستواء^(٤).

ومن أهل التأويل من يأول الاستواء بالعلو والارتفاع لكن ليس على المعنى الذى قصده أهل الظاهر من قبل فى تفسيرهم استوى بأنه : علا وارتفع حقيقة، ولكنه يضيف إلى العلو والارتفاع هنا معنى مجازياً هو القهر والتدبير وارتفاع الرتبة لا ارتفاع المكان .

(١) نفس المصدر ص ٢٠٢.

(٢) الإيجي : المواقف ج ٣ ص ١٥٠.

(٣) ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥].

(٤) البغدادى : أصول الدين ص ١١٣ - ١١٤ .

يقول ابن فورك : (إن استواءه على العرش - سبحانه - ليس على معنى التمكن والاستقرار ، بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذى يقتضى مباينة الخلق)^(١) .

أهل التأويل - إذن - لا يقفون عند الحد الذى وقف عنده أهل الظاهر ، بل يُقَلِّبون لفظ الاستواء على وجوه اللغوية ليخرجوا بمعنى يرون أنه مناسب فى الإطلاق على الله - تعالى - عقلاً ، وسائغ فى الاستعمال لغة .

الموازنة بين الرايين :

من خلال هذا العرض السابق لوجهتى النظر حول صفة الاستواء يمكن ملاحظة الآتى :

أولاً : اعتمد أهل الظاهر الذين تعرضوا لتفسير الاستواء على تفسيره بأحد معانيه الحقيقية وهو العلو والارتفاع الحقيقيين ، بدليل أنهم لم يذكروا لهذا العلو والارتفاع قيلاً يصرف الذهن عن المعنى الحقيقى كعلو الرتبة أو ارتفاع المنزلة أو غيرها ، فدل ذلك على أنهم يريدون بالعلو والارتفاع معناهما الحقيقى .

ثانياً : ولكن هذا المعنى الحقيقى للاستواء يستلزم محالاً عقلياً فى حق الله - تعالى - وهو الجهة والتحيز والمكان ، وهذه المعانى تفهم من العلو والارتفاع الحقيقيين اللذين لا يصحان حقيقة إلا إذا كان الموصوف بهما فى جهة عالية ومكان مرتفع ، وقد نبه عبد القاهر الجرجاني إلى هذا المعنى فقال : (الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا فى جسم يشغل حيزاً ويأخذ مكاناً والله - عز وجل - خالق الأماكن والأزمنة)^(٢) وبالتالي لا يجوز عليه الارتفاع ولا العلو بمعناهما الظاهر الحقيقى .

ثالثاً : وقد تقرر فيما سبق - عند الجميع - أن الأصل هو الاعتماد على المعنى الحقيقى الظاهر للكلام إلا إذا لزم من هذا المعنى الحقيقى محال بالنسبة إلى الله - تعالى - فحينئذ يجب صرفه عن معناه الحقيقى إلى معنى آخر جائز فى العقل ، وسائغ فى الاستعمال اللغوى العربى .

(١) أبو بكر بن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ١٧٧ .

(٢) الجرجاني: أسرار البلاغة ص ١٤٥ .

ولذلك فلا يقبل في حق الله - تعالى - العلو والارتفاع بمعناهما الحقيقي، وإذا فسرنا الاستواء بالعلو والارتفاع - وهما من معاني الاستواء المقررة في اللغة - فلا بد من أن نضيف إليهما قيداً أو قرينة تجعل نسبتهما إلى الله - تعالى - لا ثقة .

وفي هذا يقول القرطبي : (فعلو الله تعالى وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملكوته ، أى : ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال أحد ، ولا معه من يكون العلو مشتركاً بينه وبينه لكنه العلى بإطلاق - سبحانه -)^(١) .

ويوضح ابن الجوزي المراد من العلو ، ومعنى العالى فيقول : (العالى هو القاهر ، وقد يكون من العلو الذى هو مصدر علا يعلو فهو عال كقوله - تعالى - : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ ويكون ذلك من علاء المجد والشرف)^(٢) .

وقد أكد ابن فورك أن (العلو بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذى يقتضى مباينة الخلق)^(٣) ، فتفسير الاستواء بالعلو والارتفاع لا يقبل إلا إذا أضيفت إليه القيود السابقة التى تصرف المعنى إلى علو المجد والشرف وعلو القهر والتدبير ، أى أنه علو وارتفاع مكانة لا مكان .

رابعاً : وأما أهل التأويل الذين فسروا الاستواء بالاستيلاء - وهم الأكثرون كما قرره الإيجي^(٤) - فإن فهمهم هذا يعتبر أكثر توافقاً مع قواعد المنهج اللغوي التى قررناها فى الباب الأول ، ويظهر هذا التوافق من خلال أربعة أمور هى :

الأول : ذكر أهل التأويل معاني لغوية متعددة للاستواء واختاروا بعض هذه المعانى . معنى ذلك أنهم لم يتركوا لفظة الاستواء بدون بيان ما يفهم منها بل رجعوا إلى معانيها المتعددة فى أقوال اللغويين واختاروا منها ما يناسب وجهة نظرهم ، وبهذا فهم متوافقون مع القاعدة الأولى من قواعد المنهج اللغوي ، وهى قاعدة الألفاظ المفردة التى تقضى بتفسير اللفظة المؤثرة فى المسألة العقدية تفسيراً لغوياً متعدداً .

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ٧ ص ٢٢٠ .

(٢) ابن الجوزي : زاد المسير ج ١ ص ٢٦١ .

(٣) ابن فورك : مشكل الحديث وبيانه ص ١٧٧ .

(٤) راجع الإيجي : المواقف ج ٣ ص ١٥٥ .

الثانى : ولكن الاستواء كلفظة لغوية مجردة كثيرة المعانى ومتعددة التفسيرات ، وهنا ينظر إليها أهل التأويل من خلال سياقها المخصوص بكونها صفة لله - تعالى - وهنا تنحصر المعانى المتعددة وتحدد التفسيرات الكثيرة فى معنى يتناسب مع الإطلاق على الله - تعالى - وهو الاستيلاء والاقتدار ، وهذا توافق من أهل التأويل مع قاعدة السياق .

الثالث : ويظهر توافق أهل التأويل مع القاعدة الثالثة من قواعد المنهج اللغوى وهى قاعدة التخريجات البلاغية وذلك حين يجدون لصفة الاستواء تخريجات على أبواب البلاغة العربية .

فقد ذكر البلاغيون أن قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ يمكن أن يدخل تحت بايين من أبواب البلاغة وهما : الكناية والتورية :

فأما دخوله تحت باب الكناية^(١) :

فيقول عنه الزمخشري : (لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا : استوى فلان على العرش يريدون : ملك وإن لم يقعد على السرير البتة ، وقالوا أيضاً لشهرته فى ذلك المعنى ومساواته ملك فى مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر)^(٢) .

المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى موجودة وهى هنا :

- شهرة المعنى المجازى بل ومساواته للمعنى الحقيقى فإن الاستيلاء على الملك مرادف ومساو للاستواء على العرش .

- أن المعنى المجازى وهو الاستيلاء على الملك أكثر شرحاً وأبسط دلالة فى تأدية المعنى المراد - وهو تفرد الله - تعالى - بالخلق ونفاذ حكمه فيهم - من المعنى الحقيقى - وهو مجرد ارتفاع الله وعلوه على العرش .

(١) الكناية هى : فى اللغة : مصدر كنتيت بكذا عن كذا أو كنتوت إذا تركت التصريح به - وفى الاصطلاح : لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه ، وعرفها الجرجاني بقوله : الكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ولكن يجئ إلى معنى هو تاليه أو ردفه فى الوجود فيؤمى به إليه فيجعله دليلاً عليه ، كقولهم : كثير رماذ القدر يريدون : كثير القرى وقولهم فى المرأة : تؤوم الضحى أى أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها .

راجع فى تعريف الكناية : التفازانى : تلخيص المعانى ص ٢٤٢ والجرجاني : دلائل الإعجاز ص ٦٦ .

(٢) الزمخشري : الكشف ج ٤ ص ١٢٨ .

وأما دخوله تحت باب التورية^(١):

فقد صرح به البلاغيون ، فقالوا في قوله -تعالى- : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ هو من التورية وهي أن يذكر معنيين قريب وبعيد ويراد البعيد نحو قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فإن المراد هنا أحد معنى الاستواء وهو الاستيلاء قهراً وغلبة وهو المعنى الأبعد^(٢).

ويذكر السعد التفتازاني أن الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء هو من قسم التورية المجردة^(٣) فيقول : (التورية المجردة هي التي لا تجتمع شيئاً مما يلائم المعنى القريب نحو : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فإنه أراد باستوى المعنى البعيد وهو استولى - ولم يقرن به شيئاً مما يلائم المعنى القريب - وهو الاستقرار-)^(٤).

ويؤكد البلاغيون على قيمة وأهمية باب التورية في فهم النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه فيقولون : (ولا نرى باباً في البيان أدق من التورية في تأويل المشتبهات من كلام الله وكلام نبيه وكلام صحابته ، فمن ذلك قوله -تعالى- : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ لأن الاستواء على معنيين : الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود ، لأن الحق -تعالى- وتقدس منزّه عن ذلك .

والمعنى الثاني : الاستيلاء والملك وهو المعنى البعيد المقصود الذي ورى عنه بالقريب المذكور)^(٥).

(١) التورية: مصدر وريت الخبر تورية إذا سترته وأظهرت غيره كأن المتكلم يجعله وراءه بحيث لا يظهر ، وفي الإصطلاح: أن يذكر المتكلم لفظاً له معنيان حقيقيان أو حقيقة ومجاز أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه واضحة والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية فيريد المتكلم المعنى البعيد ويورى عنه بالمعنى القريب فيتموه السامع لأول وهلة أنه يريد القريب وليس كذلك ، والتورية من أغلى فنون الأدب وأعلاها رتبة. أنظر: ابن حجة الحموي: خزانة الأدب وغاية الإرب ج ٢ ص ٤٠ بتحقيق عصام شمعيتوا الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ - دار الهلال.

(٢) اليوسى: زهر الاكم في الأمثال والحكم ٢٣٥.

(٣) لأن التورية على قسمين مجردة ومرشحة فالمجردة هي التي لا تجتمع شيئاً مما يلائم المعنى القريب المورى به كقوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأما المرشحة فهي التي قرن بها ما يلائم المورى به كقوله : ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَوَاسِعُونَ﴾ ، راجع: الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة ص ٣٣١ الطبعة الرابعة سنة ١٩٩٨ دار أحياء العلوم.

(٤) التفتازاني: تلخيص المعاني ص ٢٥٥. (٥) الحموي: خزانة الأدب ج ٢ ص ٤٠.

فالاستواء يمكن أن يفهم ويخرج على أبواب من البلاغة العربية كالكناية والتورية حيث يكون المراد هو المعنى المجازي وليس المعنى الحقيقي وقد مر بنا أن المعنى المجازي - في بعض المواضع - يكون أبلغ والطف وأوقع وأشد تأثيراً من المعنى الحقيقي .

الرابع : ويظهر توافق أهل التأويل مع المنهج اللغوي - أخيراً - في اهتمامهم بالاستشهاد بالشعر في مسألة الاستواء ، فنجد أن أهل التأويل قد أيدوا وجهة نظرهم في تفسير الاستواء بأنه الاستيلاء بالعديد من أقوال العرب شعراً ، ومن ذلك ما يلي : -

قول الشاعر :

استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق^(١)

وقول الآخر :

هما استويا بفضلهما جميعاً على أعناق الرجال بغير زور^(٢)

وقول الآخر :

إذا ما غزا قومًا أباح حريمهم وأضحى على ملكوه قد استوى^(٣)

وقول الآخر :

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر^(٤)

فالاستواء في هذه الآيات السابقة بمعنى الاستيلاء .

وهكذا نجد أن أهل الظاهر وقفوا عند المعنى الظاهر والمدلول الحقيقي للاستواء وهو العلو والارتفاع بمعناهما الحقيقي ، وهذا المعنى يتضمن المحال في حقه - تعالى - ، لذلك يجب صرف الاستواء إلى معنى آخر يليق بالإطلاق على الله - تعالى - ويكون سائغاً ومشهوراً في اللغة وهو ما فعله أهل التأويل الذين فسروا الاستواء بالاستيلاء والاقتدار والملك وهي معاني متناسبة مع ما يليق به - تعالى - ، وكذلك هي معان صحيحة بل وبليغة في اللغة ، وكذلك يدل عليها الشعر العربي .

(١) راجع القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ .

(٢) راجع الأندلسي : البحر المحيط ج ٥ ص ٣٥٨ .

(٣) راجع ابن الجوزي : دفع شبه التشبيه ص ٢٠ .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ .

ثانيًا: صفة الوجه:

وردت نسبة الوجه إلى الله - تعالى - في القرآن الكريم في عشر آيات^(١) منها قوله تعالى: ﴿وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] وكذلك في الأحاديث النبوية في كثير من المواضع^(٢)، منها ما ورد عن النبي ﷺ أنه استعاذ بوجه الله - تعالى - فقال (أعوذ بوجهك)^(٣).

وثبت في دعائه ﷺ أنه قال: (... وأسألك برد العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر إلى وجهك)^(٤) إلى غير ذلك من الأحاديث وسوف نلقى نظرة على معاني الوجه في اللغة ثم نعود إلى وجهة نظر المتكلمين حول صفة الوجه.

المعاني اللغوية للوجه: تعددت المعاني اللغوية التي ذكرتها معاجم اللغة للفظ الوجه، فأصل الوضع اللغوي للوجه هو الجارحه المعروفة المركب فيها العينان من كل حيوان^(٥).

ثم ذكرت المعاجم معاني أخرى للوجه غير هذا المعنى السابق وكان من أشهر هذه المعاني ما يلي:-

- الوجه هو ذات الشيء ونفسه وحقيقته: فيقال: هذا وجه الرأي أي الرأي نفسه^(٦).

(١) هذه الآيات بحسب ترتيب المصحف: سورة البقرة الآية ١١٥، سورة الأنعام الآية ٥٢ وسورة الرعد الآية ٢٢ وسورة الكهف الآية ٢٨ وسورة القصص الآية ٨٨ وسورة الروم الآية ٣٨ وسورة الرحمن الآية ٢٧ وسورة الإنسان الآية ٩ وسورة الليل الآية ٢٠.

(٢) ذكر الحافظ أبو بكر بن خزيمة كثيراً من الأخبار التي ذكر فيها الوجه منسويًا إلى الله - تعالى - وعدد أكثر من ثمانية عشر حديثًا في ذلك. راجع: ابن خزيمة: كتاب التوحيد ج ١ من ص ١٩ إلى ص ٢٩ بتحقيق عبد العزيز الشهوان الطبعة الخامسة سنة ١٩٩٤ مكتبة الرشيد بالرياض، وراجع البيهقي: الأسماء والصفات ج ٢ ص ٨١ وما بعدها.

(٣) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب التوحيد باب قوله الله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) رقم ٦٩٧١ ج ٦ ص ٦٩٤.

(٤) هذا الحديث رواه الحاكم في المستدرک كتاب الدعاء ج ٢ ص ١٧٤ وقال: حديث صحيح الإسناد ورواه الهندي في كنز العمال باب جوامع الأدعية ج ٢ ص ٢٥٧.

(٥) المرتضى: الأمالي ج ١ ص ٥٥٤ وراجع الأصفهاني: مفردات غريب القرآن ص ٥١٣.

(٦) لسان العرب ج ١٣ ص ٥٥٥.

وقال الزبيدي: (الوجه: نفس الشيء، ومنه قوله - تعالى - ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ويقال هذا وجه الرأى أى الرأى نفسه مبالغة^(١).

وقال الزمخشري: (الوجه يعبر به عن ذات الشيء وحقيقته)^(٢).

وقال الألوسي فى قوله - تعالى - ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ أى ذاته والمراد هو سبحانه^(٣). وقال الكفوى فى قوله - تعالى - ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ يعنى الذات ومجموع الصفات^(٤). وقال الشريف المرتضى فى قوله - تعالى - ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أى: كل شىء هالك إلا هو وكذلك قوله ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾^(٥).

وقال الجوهري: (يقال هذا وجه الرأى أى هو الرأى نفسه)^(٦).

وحكى ابن سيده عن الزجاج فى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ قال: أراد إلا إياه^(٧)، وفى قوله تعالى: ﴿قَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ يقول ابن العربى: معناه فثم الله^(٨)، وقال ابن عاشور: (وجه ربك ذاته، والتعبير هنا جار على عرف كلام العرب)^(٩).

وقد ورد عن أكثر المفسرين فى قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] أن الوجه هنا صلة، والمعنى فثم الله يعلم ويرى، والوجه قد ورد صلة كثيراً، والأشبه حمله على أن المراد به الذات^(١٠).

وهكذا فغالب إطلاقات الوجه فى اللغة يكون على ذات الشيء ونفسه وحقيقته، وهذا يكاد يكون محل إجماع بين اللغويين، حتى قال الراغب الأصفهاني عن جميع

(١) الزبيدي: تاج العروس ج ٣ ص ١١٢.

(٢) الزمخشري: الكشاف ج ٢ ص ١٢٣.

(٣) الألوسي: روح المعاني ج ٢ ص ١٣٩.

(٤) الكفوى: الكليات ج ١ ص ٨٦٤.

(٥) المرتضى: الأمالي ج ١ ص ٥٥٦.

(٦) الجوهري: الصحاح فى اللغة ج ٢ ص ٢٦٨.

(٧) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم ج ٢ ص ٢٢٦.

(٨) ابن العربى: أحكام القرآن ج ١ ص ٦٣.

(٩) ابن عاشور: التحرير والتنوير ج ١٤ ص ٢٩٢.

(١٠) الزركشى: البرهان ج ٢ ص ٢٧٨.

الآيات التي ورد فيها الوجه مضافاً إلى الله - تعالى - : إن الوجه في ذلك كله ذاته ويعنى بذلك : كل شيء هالك إلا هو^(١).

- الوجه بمعنى الجهة :

ومن استعمالات الوجه المشهورة في اللغة أنه يستعمل بمعنى الجهة ، ففي الصحاح : (الوجه والجهة بمعنى ، والهاء عوض عن الواو)^(٢).

وفي المصباح المنير : ﴿ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ أى جهته التي أكرم بها^(٣) وذكر الكفوى أن الوجه من معانيه : الجهة التي أمرنا بالتوجه إليها^(٤).

وقال السمين الحلبي : (معنى وجه الله أى جهته التي ارتضاها قبلة وأمر بالتوجه إليها)^(٥).

ويؤكد الشريف المرتضى على أن من معاني الوجه المذهب والجهة والناحية ويستشهد لذلك بقول الشاعر :

أى الوجوه انتجعت قلت لهم لاى وجهه إلا إلى الحكم^(٦)

ويؤيد ابن جنى أن المراد من قوله - تعالى - : ﴿ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ إنما هو الاتجاه إلى الله^(٧) ، وهذان المعنيان السابقان للوجه في اللغة هما أكثر المعاني استعمالاً وأشهرها إطلاقاً إلا أن هناك معاني لغوية أخرى للوجه أقل شهرة واستعمالاً في معاجم اللغة منها .

- الوجه : بمعنى الجاه والمنزلة : يقال : لفلان وجه عريض وفلان أوجه من فلان أى أعظم قدراً وجاهاً ، ويقال أوجهه السلطان إذا جعل له جاهاً ، قال امرؤ القيس :

ونادمت قيصراً فى ملكه فأوجهنى وركبت البريداً^(٨)

وذكر ابن الأثير أن الوجه هو العز والجاه^(٩).

(٢) الجوهري : الصحاح في اللغة ج ٢ ص ٢٦٨ .

(٤) الكفوى : الكليات ج ١ ص ٨٦٤ .

(٦) المرتضى : الأمالي ج ١ ص ٥٥٥ .

(٨) المرتضى : الأمالي ج ١ ص ٥٥٥ .

(١) الأصفهاني : المفردات ص ٥١٣ .

(٣) المصباح المنير ج ١ ص ٢٧١ .

(٥) السمين الحلبي : الدر المصون ج ١ ص ٤٩٠ .

(٧) ابن جنى : الخصائص ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٩) ابن الأثير : النهاية في غريب الأثر ج ٥ ص ٣٤٣ .

- الوجه: أول كل شيء وصدره: ذكر اللغويون هذا المعنى فى قوله - تعالى -: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهُ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢] (١).

ويستشهدون لذلك بقول الشاعر:

من كان مسروراً بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار
أى غداة كل يوم (٢)

- الوجه: القصد بالفعل: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [لقمان: ٢٢] أى من قصد بأمره وفعله إلى الله - سبحانه - وأراد بهما، ومنه قول الشاعر:

وأسلمت وجهى حين شدت ركائبى إلى آل مروان بناء المكارم
أى جعلت قصدى وإرادتى إليهم (٣).

هذه هى أهم المعانى الواردة فى معاجم اللغة للوجه وأشهر هذه المعانى - كما سبق - هو أن وجه الشيء هو ذاته وحقيقته وهذا محل إتفاق بين عامة اللغويين، وقد كانت هذه المعانى اللغوية السابقة هى معتمد كل فريق من المتكلمين فى فهم صفة الوجه.

ويمكن عرض وجهة نظر المختلفين فى هذه الصفة كما يلى:

أهل الظاهر: ينظر أهل الظاهر إلى النصوص الواردة فى إثبات صفة الوجه لله - تعالى - على أنها أدلة واضحة فى إثبات صفة حقيقية ومستقلة عن الذات فى حق الله - تعالى -، فيقولون: (يجب حمل هذه الصفة فى حق الله - تعالى - على ظاهر ما وضعت له وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات) (٤).

ويرى الإمام أحمد أن (الله - عز وجل - وجهاً لا كالصور المصورة والأعيان المخططة،

(١) راجع: لسان العرب جـ ١٣ ص ٥٤٥.

(٢) المرتضى: الأمالى جـ ١ ص ٥٥٤.

(٣) أمال المرتضى جـ ١ ص ٥٥٤.

(٤) ابن تيمية: بيان تليس الجهمية جـ ١ ص ٣٦.

بل وجهه وصفه بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ومن غير معناه فقد أُلْحِدَ عنه، وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المجاز، ووجه الله باق لا يبلى وصفة له لا تفنى^(١).

وكذلك ابن خزيمة يثبت لله - تعالى - صفة الوجه المستقلة عن الذات ويروى هذا عن كثير من علماء الأقطار لكنه يؤكد أن إثبات الوجه كصفة حقيقية لله لا يلزم منه (أن) نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين^(٢).

ويمنع هذا الفريق من أهل الظاهر أن يفسر الوجه بمعنى الذات أو النفس أو الوجود أو غيرها من المعاني اللغوية، وأن من ادعى أن وجه الله هو نفسه فقد أُلْحِدَ، ومن غير معناه فقد كفر^(٣).

بيد أن هناك فريقاً من أهل الظاهر لم يوافق على هذا الرأي السابق الذي فسر الوجه بأنه صفة حقيقية مستقلة عن الذات، من هؤلاء ابن حزم الذي صرح بأن وجه الله هو الله نفسه ليس غيره، فيقول: (وجه الله - تعالى - هو الله وليس هو شيئاً غيره)^(٤).

ويقول أيضاً: (ووجه الله - تعالى - ليس غيره بدليل قوله - تعالى - حاكياً عمن رضى قوله: ﴿إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] فصح يقيناً أنهم لم يقصدوا غير الله)^(٥).

ويقول ابن حزم عن قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ﴾ إنما معناه ثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه^(٦).

ومن هذا الفريق العلامة الشوكاني الذي ذكر للوجه المنسوب إلى الله - تعالى - في القرآن معاني عدة ليس من بينها أن الوجه صفة مستقلة عن الذات ففي قوله - تعالى - : ﴿وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] يقول الشوكاني: (الوجه عبارة عن ذاته - سبحانه - ووجوده... وقيل معنى ﴿وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ﴾ تبقى حاجته التي يتقرب بها إليه)^(٧).

(٢) أبو بكر بن خزيمة: كتاب التوحيد ص ١٧.

(٤) ابن حزم: الفصل ج ١ ص ١٤١.

(٦) ابن حزم: الفصل ٢ ص ١٢٧.

(١) الإمام أحمد بن حنبل: العقيدة ص ١٣٠.

(٣) راجع: العقيدة للإمام أحمد ص ١٠٣.

(٥) ابن حزم: المحلى ج ١ ص ٤١.

(٧) الشوكاني: فتح القدير ج ٧ ص ١٠٦.

ويقول الشوكاني في قوله -تعالى-: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ أى: أى جهة تستقبلونها فهناك وجه الله أى المكان الذى يرتضى لكم استقباله^(١).

ومن معانى الوجه التى ذكرها الشوكاني أيضاً: الإخلاص لله -تعالى- وطلب رضاه والتقرب إليه لا إلى غيره^(٢).

وهكذا: فمن أهل الظاهر من يرى أن الوجه صفة حقيقية لله -تعالى- غير الذات ويمنعون حمل الوجه على الذات أو الوجود أو غيرهما من المعانى لأن ذلك - فى نظرهم - حمل للكلام على غير معناه الحقيقى.

ومن أهل الظاهر من ذكر للوجه معانى اقترب بها من أهل التأويل وخرج بها عن المعنى الذى قرره الفريق الأول من أهل الظاهر.

أهل التأويل:

اتسعت نظرة أهل التأويل إلى صفة الوجه المنسوبة إلى الله -تعالى- لتشمل معانى عدة تدور معظمها حول أن المراد بالوجه هو ذات الله -تعالى- ووجوده، أو إخلاص العمل له، أو الجهة التى يتقرب إلى الله فيها، وهذا موضع إتفاق عند أغلب أهل التأويل.

يقول القاضى الباقلانى فى قوله -تعالى-: ﴿وَيَقْنَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ (يعنى ذات ربك) وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (يعنى ذاته)^(٣).

ويقول البغدادى: (والصحيح عندنا أن وجهه ذاته)^(٤).

ويؤكد القاضى عبد الجبار على ذلك المعنى فيقول عن آية سورة الرحمن: (إنها لا تدل على إثبات وجه له - تعالى عن قولهم - وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشئ وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الأمر ووجه الرأى ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك أن المراد به ذاته، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه، فإذا صبح ذلك وجب أن يكون المراد بذلك ويقى ربك)^(٥).

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٦٥. (٢) نفس المصدر ج ١ ص ٤١٧.

(٣) الباقلانى: الإنصاف ص ١٠.

(٤) البغدادى: أصول الدين ص ١١٠، وراجع له الفرق بين الفرق ص ٢٢٨.

(٥) القاضى عبد الجبار: مشابه القرآن ج ٢ ص ٦٣٧ - ٦٣٨.

ويضيف الرازي إلى هذا المعنى السابق - وهو الذات - معنى ثانياً وهو الرضا أى رضا الله - سبحانه - عمن عمل عملاً لا يريد به إلا إياه فيقول: (لفظ الوجه يجعل كناية عن الذات مرة وعن الرضا أخرى) (١).

ويقول الرازي عن قوله - تعالى - : ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢ والكهف: ٢٨]، وقوله - تعالى - : ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ [الليل: ٢٠] (لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر . . . وهذا يدل على أنه ليس المراد من الوجه فى هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد منه شيء آخر وهو كونه - تعالى - راضياً عنهم) (٢).

ويزيد الزمخشري معنى ثالثاً للوجه وهو الجهة التى أمر الله عباده بها، فيقول فى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (أى: جهته التى أمر بها ورضيها) (٣) وكذلك البيضاوى الذى يؤكد أن المراد بالوجه فى الآية السابقة: (جهته التى أمر بها) (٤).

ومن معانى الوجه - أيضاً - عند أهل التأويل: القصد والإخلاص لله - تعالى - فى الأعمال، فيقولون فى قوله - تعالى - : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ إن المراد به بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله (٥) - تعالى - ويستشهدون على هذا المعنى بقول الفراء:

استغفر الله ذنباً لست محصيه ربَّ العباد إليه الوجه والعمل

فالوجه هنا هو القصد (٦)

هذه هى أشهر معانى الوجه وتأويلاته عند أهل التأويل .

وإذا كان من أهل الظاهر من لم يوافق أصحابه على رأيهم فى صفة الوجه فقد وجدنا من أهل التأويل وأقصد به أبا بكر بن فورك الذى رفض تأويل الوجه بأنه الذات، بل نفى أن يكون هذا المعنى موجوداً فى اللغة .

(١) الرازي: أساس التقديس ص ٩٤ . (٢) أساس التقديس ص ٩٤ .

(٣) الزمخشري: الكشف ج ١ ص ١٢٢ .

(٤) البيضاوى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج ١ ص ١٥٤ .

(٥) البغدادى: أصول الدين ص ١١٠ .

(٦) الشريف المرتضى: الأمالى ج ١ ص ٥٥٤ .

يقول ابن فورك: (فأما الوجه بمعنى الذات فلا يوجد في اللغة أصلاً)^(١).

ويفسر ابن فورك الوجه بمعنيين:

الأول: (ما أريد به الإخلاص كنحو ما روى عنه ﷺ قال: (من بنى مسجداً ابتغى به وجه الله بنى الله له مثله في الجنة)^(٢)) وأما المعنى الثاني: فيقترب فيه ابن فورك من أهل الظاهر حيث يقول (يراد بذكر الوجه المضاف إلى الله - تعالى - صفته على حسب ما يقول وذلك كقوله - تعالى - : ﴿وَيَقْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(٣)).

الموازنة بين الرأيين:

سنوازن هنا بين رأى الفريق الأول من أهل الظاهر وبين أهل التأويل لأن الفريق الثاني من أهل الظاهر - ابن حزم والشوكاني - قد أقرب من رأى أهل التأويل:

أولاً: صرح أهل الظاهر أنه يجب حمل صفة الوجه على ظاهر ما وضعت له في اللغة بل نصوا على أنه وجه حقيقي لا مجازي^(٤)، وإذا رجعنا إلى معاجم اللغة وجدنا أن ظاهر ما وضع له الوجه ومعناه الحقيقي هو العضو المعروف من كل حيوان^(٥) فإذا أخذنا بهذا المعنى الحقيقي الذي أوجبه أهل الظاهر فإن ذلك يستلزم نسبة العضو إلى الله، وذلك يستلزم التشبيه والتجسيم اللذين هما محالان في حق الله - تعالى - وتقدس.

فالاعتماد على المعنى الحقيقي - الذي أوجبه أهل الظاهر هنا - ليس مقبولاً، لأننا قد ذكرنا مراراً أن المعنى الحقيقي يقبل - باعتباره الأصل - إذا لم يلزم منه محال في حق الله - تعالى - أما وقد ترتب على إطلاق المعنى الحقيقي - وهو الوجه الحقيقي الموضوع في اللغة للعضو المخصوص المعروف - محال في حق الله وهو التشبيه بالمخلوقين وكذلك التجسيم لأن صاحب الوجه الحقيقي لا يكون إلا جسمًا، ففي هذه الحالة لا يصح

(١) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٢٠١.

(٢) هذا الحديث: رواه مسلم في صحيحه كتاب الزهد والرقائق باب فضل بناء المساجد رقم ٦٦١ ج ٨ ص ٢٢١ ورواه الإمام أحمد في مسنده رقم ٣٤٠ ج ١ ص ٤٤٢.

(٣) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٢٠٠.

(٤) راجع ابن نيمية بيان تلبس الجهمية ج ١ ص ٣٦.

(٥) راجع المرتضى: غرر الفوائد ج ١ ص ٥٥٤.

الاعتماد على المعنى الحقيقى بل يجب صرف اللفظ عن هذا المعنى الحقيقى المستلزم للمحال إلى غيره من المعانى اللاتقة بالله والمقبولة فى الاستعمال اللغوى .

ولعل خروج بعض أهل الظاهر عن المقتضى اللغوى الحقيقى للفظ الوجه يؤيد هذا، ويدل على أن تفسير الوجه على حقيقته وأصل وضعه اللغوى غير مقبول فى حق الله - تعالى - .

ثانياً: وأما أهل التأويل الذين فسروا الوجه بتفسيرات متعددة تبتعد به عن شبهة التجسيم والتشبيه فقد كانوا أكثر فهماً للنصوص خاصة وأن المعانى التى ذكروها تفسيراً لصفة الوجه كلها معانٍ لغوية صحيحة، وهى فى ذات الوقت تليق بالإطلاق على الله - تعالى - .

فإذا فسرنا الوجه بالذات أو الحقيقة أو الجهة التى أمر الله بها أو القدر العظيم والمنزلة العالية أو قصد الله بالفعل فكلها معانٍ لغوية صحيحة ولاتقة بالإطلاق على الله - تعالى - .

ولعل أهل التأويل قد سوغوا استعمال هذه المعانى وتفسير صفة الوجه بها لما بين المعنيين الحقيقى والمجازى من علاقة قوية تؤيد هذا الاستعمال وتشهد له .

ثالثاً: ويظهر لنا صحة فهم أهل التأويل لهذه الصفة، وكذلك الصلة القوية بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى عندهم إذا فهمنا هذه الصفة فهماً بلاغياً .

فيمكن فهم صفة الوجه على بابين من أبواب البلاغة العربية هما: المجاز المرسل والكناية .

فأما المجاز المرسل^(١) الذى يعتبر فتناً من فنون علم البيان الذى هو قسم من أقسام ثلاثة تكون البلاغة العربية^(٢) فيمكن فهم صفة الوجه على بابه، ذلك أن استخدام الوجه فى التعبير عن الذات مجاز شائع فى الكلام العربى البليغ، يقول الألوسى فى

(١) عرف البلاغيون المجاز المرسل بأنه: ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملائمة غير التشبيه، هذا ولا بد للمجاز المرسل من علاقة بين معناه الوضعى الحقيقى ومعناه المجازى المستعمل فيه، وقد بلغت هذه العلاقات نحواً من عشرين. راجع: القزوينى: الإيضاح فى علوم البلاغة ص ٢٥٢ والميدانى: البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفنونها ص ١٢٠ .

(٢) والقسمان الآخران هما: علم البديع وعلم المعانى. راجع البلاغة العربية ص ١١٠ .

قوله تعالى: ﴿وَيَقِيَّ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ أى: ذاته - عز وجل - والمراد هو - سبحانه وتعالى - فالإضافة بيانية، وحقيقة الوجه فى الشاهد الجارحة واستعماله فى الذات مجاز مرسل كاستعمال الأيدى فى الأنفس، وهو مجاز شائع^(١).

وإذا كان المتكلمون قد اشترطوا وجود قرينة تصحح الانتقال من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى - وهى العلاقة عند البلاغيين - فإن هناك علاقة وقرينة بين الوجه وبين الذات.

يوضح شيخ زاده هذه العلاقة أو القرينة أو الملابسة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى التى سوغت إطلاق الوجه على الذات فيقول فى قوله - تعالى -: ﴿فَثمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (أى ثم ذاته على أن يكون الوجه مجازاً من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل، والمعنى: ففى أى مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول إليه إذ هو ليس جوهرًا ولا عرضًا حتى يكون فى مكان، ولما امتنع عليه أن يكون فى مكان أول قوله ثم ذاته بأن علمه محيط بما يكون فى جميع الأماكن والنواحي)^(٢).

وهذه العلاقة بين الوجه والذات هى ما يسميها البلاغيون علاقة الجزئية، وهى أن يطلق المتكلم لفظ الجزء - وهو هنا الوجه - ويريد به معنى الكل - وهو هنا الذات -.

وأما الكناية:

فإنه يمكن فهم صفة الوجه على بابها أيضاً.

فإذا كان من تعريفات الكناية أنها (اللفظ الدال على الشئ على غير الوضع الحقيقى بوصف جامع بين الكناية والمكنى عنه)^(٣) فإنه يمكن القول: إن الوجه الوارد فى النصوص إنما هو كناية عن الله - عز وجل - بمعنى أن الله - تعالى - كنى عن ذاته بالوجه الذى هو أشرف الأشياء فى الشاهد عادة، إذ إن الوجه فى عرف الناس هو أشرف ما فى البدن، وهو المعبر عن جملة الذات وما بها من صفات، فكأن الله - تعالى - خاطب الناس بالمعانى التى يفهمونها فى لغتهم.

(١) الألوسى: روح المعانى ج ٢٠ ص ١٣٩.

(٢) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوى ج ١ ص ٣٩٥ المكتبة الإسلامية بدون تاريخ.

(٣) ابن الأثير: المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر ج ٢ ص ١٨١ بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد

- المكتبة العصرية سنة ١٩٩٥.

يقول الراغب الأصفهاني : (ولما كان الوجه أول ما يستقبلك وأشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء وفي أشرفه ومبدئه)^(١).

ويبين الرازي السبب الذي من أجله حسنت الكناية بالوجه عن الذات في عرف الناس فيقول : (إن المرئى من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه ، وبوجهه يتميز ذلك الإنسان عن غيره ، فالوجه كأنه العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الإنسان وبه يعرف كونه موجوداً ، فلما كان الأمر كذلك لا جرم حسن جعل الوجه اسماً لكل الذات)^(٢).

ويؤكد بدر الدين بن جماعة على هذا المعنى فيذكر الآيات التي ورد فيها الوجه صفة لله - تعالى - ثم يقول : (إنه أطلق الوجه في هذه الآيات والمراد به الذات المقدسة ، وعبر عنها بالوجه على عادة العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ، يقول أحدهم : فعلت لوجهك أى : لك ، وإنما كنى عن الذات بالوجه لأنه هو المرئى الظاهر من الإنسان غالباً وبه يتميز الإنسان عن غيره ، ولأن الرأس والوجه موضع الفهم ، والعقل والحسن المقصود من الذات ، ولأن الوجه مخصوص بمزيد من الحسن والجمال ويظهر عليه ما في القلب من رضى وغضب فأطلق على الذات مجازاً)^(٣).

وهذه المعاني التي ذكرها الرازي وابن جماعة تصلح قرائن وعلاقات تصحح استخدام الوجه للتعبير عن الذات وهذه علاقات وقرائن لغوية .

بيد أن هناك علاقة أخرى تصحح هذا الاستعمال الحقيقي هنا وهي ما ذكرها القاضي عبد الجبار آنفاً حين قال : ومتى كان الكلام فيما ليس له أجزاء له ولا أبعاد فلا شك أن الوجه هو الذات^(٤).

ثالثاً: صفة العين: صرح القرآن الكريم بأن لله - سبحانه وتعالى - عيناً أو أعيناً في خمسة مواضع ، فقد ورد وصف الله بالعين بصيغة المفرد في آية واحدة هي قوله -

(١) الراغب: المفردات: ص ٥١٣.

(٢) الرازي: أساس التقديس ص ٩٤.

(٣) بدر الدين بن جماعة: إيضاح الدليل ص ١٢١.

(٤) راجع القاضي عبد الجبار: منشابه القرآن ج ٢ ص ٦٣٨.

تعالى - : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه : ٣٩] ، بينما جاء وصف الله بالأعين بصيغة الجمع في أربعة مواضع منها قوله - تعالى - : ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود : ٣٧] ^(١) .

وأما السنة المشرفة فلم يرد فيها التصريح بلفظ العين أو الأعين وإنما ورد فيها مدح الله - تعالى - بنفى العور عنه ، كما في الحديث الشريف عن عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - أن الدجال ذكر عند رسول الله ﷺ فقال : (إن الله ليس بأعور، ألا إن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عتبة طافية) ^(٢) .

فلما نفى الرسول عن الله النقص وهو العور علمنا أنه متصف بضده مما يفيد الكمال وهو أنه - تعالى - ذو عين أو أعين كما ورد في القرآن الكريم .

المعاني اللغوية للعين: أصل وضع العين في اللغة العربية للدلالة على العضو المشهور الذى يتم به النظر أو البصر ، قال ابن فارس : (العين والياء والنون أصل واحد صحيح يدل على عضو به يبصر وينظر ، ثم يشتق منه ، والأصل فى جميعه ما ذكرنا) ^(٣) .

وقال الزبيدي عن معانى العين فى اللغة : (وأشهرها الباصرة ويعبر عنها بالجراحة أيضاً ومنه قوله تعالى : ﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ [المائدة : ٤٥] وظاهره أن الباصرة أصل فى معناها وهو الذى جزم به كثيرون ، ثم تستعار لمعان أخرى هى موجودة فى الجراحة بنظرات مختلفة) ^(٤) .

ثم استخدم لفظ العين فى اللغة لمعان أخرى كثيرة ذكر الفيروز آبادى أنها تنيف على الخمسين ^(٥) ، بل وصل بها صاحب تاج العروس إلى مائة معنى ^(٦) وكلها تمت إلى المعنى الأصلية بصلة .

(١) والمواضع الثلاثة الأخرى هى سورة المؤمنون الآية ٢٧ وسورة الطور الآية ٤٩ وسورة القمر الآية ١٤ .

(٢) هذا الحديث: رواه البخارى فى صحيحه كتاب الأنبياء باب قوله تعالى : ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾ رقم ٣٢٥٦ ج ٣ ص ١٢٦٩ . ورواه الهيثمى فى مجمع الزوائد ج ١٦ ص ١٨٥ وقال رجاله ثقات .

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ١٩٩ .

(٤) تاج العروس ج ١ ص ٨١٨ .

(٥) الفيروز آبادى: بصائر ذوى التميز ج ١ ص ١٠٨ .

(٦) تاج العروس ج ١ ص ٨١٨ .

وأشهرها هذه المعاني ما يلي:

- العين حقيقة الشيء ونفسه يقال: هو بعينه أى هو نفسه^(١)، ويقول ابن منظور: (العين عند العرب حقيقة الشيء، يقال: جاء بالأمر من عين صافية أى: من قصة وحقيقته، وجاء بالحق بعينه أى خالصاً واضحاً)^(٢).

- العين: المعاينة: يقال: لا أطلب أثراً بعد عين أى: بعد معاينة^(٣).

- العين: عين الماء^(٤).

- العين: الجاسوس^(٥).

- العين: النقد بخلاف الدين يقال: اشتريت العبد بالعين أم بالدين؟^(٦)

- العين بمعنى الإشفاق: تقول العرب: على عيني قصدت زيدا يريدون الإشفاق^(٧).

- العين حفظ الشيء والاعتناء به: فتقول العرب للمراعى شيئاً: عين^(٨)، ويقال: أنت على عيني أى فى الإكرام والحفظ جمعياً^(٩).

ويقول أبو هلال العسكري: (العرب تقول: جعلته نصب عيني يريدون به شدة الاعتناء بالشيء وترك الغفلة عنه والنسيان له، وذلك أن الشيء إذا كان بحيث تراه لم تنسه وخلاف ذلك جعلته دبر أذنى وجعلته بظهرى)^(١٠).

هذه هى بعض أشهر معانى العين فى اللغة، وقد اعتمد المختلفون حول فهم هذه الصفة على هذه المعانى لتأييد وجهة نظرهم.

(١) مختار الصحاح ج ١ ص ٢٢٣.

(٢) لسان العرب ج ١٣ ص ٢٩٨.

(٣) مختار الصحاح ج ١ ص ٢٢٣.

(٤) لسان العرب ج ١٣ ص ٢٩٨.

(٥) تاج العروس ج ١ ص ٨١٨.

(٦) لسان العرب ج ١٣ ص ٢٩٨.

(٧) نفس المصدر ج ١٣ ص ٢٩٨.

(٨) الأصفهاني: المفردات ص ٣٥٥.

(٩) مختار الصحاح ج ١ ص ٢٢٣.

(١٠) أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال ج ١ ص ٣١٧.

أهل الظاهر: يرى أهل الظاهر أن المراد من النصوص المذكورة إثبات صفة العين حقيقة على ما يليق بجلال الله - تعالى - من غير تشبيه ولا تمثيل لها بعين المخلوقين، ومن غير تحريف لها عن مسمائها في اللغة العربية، فقد بوب ابن خزيمة لصفة العين قائلاً: (باب ذكر إثبات العين لله - جل وعلا - على ما أثبتته لنفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه)^(١)، ثم ذكر ابن خزيمة الآيات الواردة في صفة العين وقال بعدها: (فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبتته لنفسه من العين، وغير مؤمن من ينفي عن الله - تبارك وتعالى - ما قد أثبتته لنفسه في محكم تنزيله ببيان نبيه ﷺ)^(٢).

وهذه العين التي أثبتها أهل الظاهر هي في حق الله - تعالى - صفة حقيقية على ما يليق به، ولكنهم يؤكدون على أن وصف الله بالعين لا يقتضى كونها جارحة مركبة من شحم وعصب وغيرها، ويؤكدون في الوقت ذاته على أنه لا يجوز تفسير العين بأنها الرؤية أو الحفظ أو الرعاية فإن ذلك - في نظرهم - نفى وتعطيل^(٣).

وعلى الرغم من عدم ورود صيغة التثنية في وصف الله بالعين لا في القرآن ولا في الحديث إلا أننا وجدنا من أهل الظاهر من يصف الله بأن له عينين.

من هؤلاء الدارامي في رده على المريسي حين يقول: (ففي تأويل قول الرسول ﷺ: (إن الله ليس بأعور) بيان أنه بصير ذو عينين)^(٤).

وفي موضع آخر يقول عن نفس الحديث السابق الذي نفى الرسول فيه العور عن الله: (والعور عند الناس ضد البصر والأعور عندهم ضد البصير بالعينين)^(٥).

وكذلك ابن خزيمة يقول: (نحن نقول لربنا الخالق عينان يبصر بهما ما تحت الثرى وتحت الأرض السابعة السفلى وما في السموات العلى وما بينهما من صغير وكبير، ولا يخفى على خالقنا خافية ولا يغيب عن بصره من ذلك شيء)^(٦).

(١) ابن خزيمة: كتاب التوحيد ص ٦٤.

(٢) نفس المصدر ص ٦٤.

(٣) شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٧.

(٤) رد الدارامي على المريسي ص ١١٥ ضمن مجموعة عقائد السلف.

(٥) نفس المصدر ص ١١١.

(٦) ابن خزيمة: كتاب التوحيد ص ٧٦.

فهذان الإمامان الظاهريان - أعنى الدرামী وابن خزيمة - قد صرحا بأن لله - تعالى - عينيْن اثنتين مع أن صيغة التثنية لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة ، وهذا بالطبع خروج واضح على قواعد مذهبهما التي تقرر أنه لا يجوز أن نصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه - عليه السلام - ولا يجوز أن نطلق على الله من الألفاظ إلا ما ورد في النصوص ، وإذا كان الله - تعالى - لم يصف نفسه بأنه ذو عينيْن ولا وصفه نبيه بذلك فكيف أطلق هذان الإمامان هذه اللفظة واستعملوا هذا الوصف الذي لم تأت به النصوص؟!

وهذا ما نص عليه ابن حزم فقال : (ولا يجوز لأحد أن يصف الله تعالى بأن له عينيْن لأن النص لم يأت بذلك) ^(١) .

وكذلك نص الثعالبي في تفسيره على منع استعمال صيغة التثنية في وصف الله بالعين فقال : (إن الشريعة وقفت على عين وأعين ولا يجوز أن يقال : عينان من حيث لم توقف الشريعة على التثنية) ^(٢) .

وهذا يصلح ردّاً على ما يستخدم صيغة التثنية في وصف الله بالعين مع عدم ورودها في النصوص .

على أن من أهل الظاهر من جوز استعمال بعض المعاني اللغوية التي فُسرَت بها العين ونسبتها إلى الله - تعالى - وهو الإمام الشوكاني الذي يذكر قوله - تعالى - : ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧] ، ثم يقول : (أى اعمل السفينة متلبساً بأعيننا أى بمرأى منا ، والمراد بحراستنا وحفظنا لك ، وعبر عن ذلك بالأعين لأنها آلة الرؤية والرؤية هي التي يكون بها الحفظ والحراسة في الغالب) ^(٣) .

والشوكاني هنا يشير إلى العلاقة أو القرينة التي سوغت استعمال العين في معنى الحفظ والحراسة وهي السببية كما سيأتى بعد قليل .

أهل التأويل : يرى أهل التأويل أنه يستحيل في حق الله - تعالى - أن يوصف بالعين

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ١١٢ .

(٢) الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن جـ ٣ ص ٥٠ .

(٣) الشوكاني: فتح القدير جـ ٣ ص ٤٤٥ .

بمعنى الجارحة لأن الله - تعالى - منزّه عن الجوارح والأعضاء والأبعض كما يقول القاضى الباقلانى: (وأن عنيه ليست حاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس)^(١).

وإذا كانت معظم النصوص الواردة فى صفة العين تثبت الأعين بصيغة الجمع فإن أهل التأويل يرون أن استخدام هذه الصيغة على ظاهرها غير لائق بالله، أو على حد تعبير الرازى: (إن إثبات الأعين - أى بصيغة الجمع - فى الوجه الواحد قبيح)^(٢).

وإذا كانت العين فى اللغة لها معان كثيرة فإن أهل التأويل يحملون الوصف الوارد فى حق الله تعالى بالعين على معان تؤيدها اللغة وتكون لائقة بالإطلاق على الله تعالى.

وأشهر هذه المعانى التى حمل أهل التأويل صفة العين عليها هى العلم والرؤية والحفظ والرعاية والكلاءة وشدة العناية.

فالقاضى عبد الجبار يرى أن المراد بالعين فى النصوص القرآنية هو العلم، فيقول فى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]: (المراد: لتقع الصنعة على علمى، والعين قد ترد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعينى أى: بعلمى)^(٣) وكذلك فى قوله - تعالى -: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] يقول: (المراد به أنك بمرأى منا ومسمع وأنا نعلم تعيين احوالك، وذكرها - تعالى - ليعثه على التشدد فى الإبلاغ والصبر على كل عارض دونه)^(٤).

ويقول القاضى أيضاً عن المراد بالأعين فى الآية السابقة: (يجب أن يكون المراد بذلك إثباته عالمًا بجميع ما يحصل من العباد وهذا كما يقال: إن هذا الشئ وقع بمرأى منى ومسمع إذا كان عالمًا بتفاصيله)^(٥).

فصفه العين فى نظر القاضى عبد الجبار عبارة عن علم الله تعالى.

(١) الباقلانى: الإنصاف ص ٥.

(٢) الرازى: أساس التقديس ص ٩٦.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.

(٤) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٠٤.

(٥) متشابه القرآن ج ٢ ص ٦٣١.

والإمام أبو منصور البغدادي يحمل العين على معنى الرؤية فيقول في قوله - تعالى - ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ أى على رؤية منى كما قال - تعالى - : ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [طه : ٤٦] ^(١).

ويرى الآمدي أن العين يمكن أن تحمل على الحفظ والرعاية ، ولهذا تقول العرب (فلان يبرأى ومسمع من فلان إذا كان ممن يحوط به ويحفظه ويشمله رفده ورعايته) ^(٢).

ويوافق الإيجي الآمدي على المعنى السابق فيقول : (فوجب أن يجعل - أى وصف الله بالعين - مجازاً عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة) ^(٣).

وإلى قريب من هذا المعنى يذهب بدر الدين بن جماعة فيقول : (ووجه التجوز بالعين عن شدة الاعتناء أن المعنى بالشئ لمحبة أو حاجة يكثر النظر فيه ، فجعلت العين التى هى آلة النظر كناية عن مزيد الاعتناء) ^(٤).

هذه هى وجهة نظر الفريقين حول صفة العين ، فالمانعون لتأويلها يرون أنها على ظاهرها وحقيقتها والقابلون لتأويلها يخرجون بها عن هذه الحقيقة إلى بعض معانيها اللغوية .

الموازنة بين الرأيين :

أولاً : وقف المانعون للتأويل فى نصوص صفة العين - وهم أغلب أهل الظاهر - عند المعنى الحقيقى للعين ، فأثبتوا لله عيناً وأعيناً وعينين - رغم عدم ورود هذه الصيغة الأخيرة - وقالوا : إنها عين حقيقية يبصر بها الله - تعالى - لأن هذا هو معنى العين وأصل وضعها اللغوى .

والواقع أن استعمال المعنى الحقيقى للعين هنا غير مقبول لما يلزم عليه من نسبة المحال إلى الله وهو كونه ذا جارحة ، لأن هذا هو معنى العين فى حقيقتها اللغوية التى

(١) البغدادي : أصول الدين ص ١١٠ .

(٢) الآمدي : غاية المرام ص ١٤٠ .

(٣) الآيجي : المواقف ج ٣ ص ١٥٣ .

(٤) ابن جماعة : إيضاح الدليل ص ١٢٩ .

تفيد أن العين هي الجارحة التي يتم بها البصر، وإذا كان المعنى الحقيقي يستلزم المحال على الله - تعالى - وجب صرفه عن حقيقته إلى معنى آخر صحيح في اللغة ولائق بالله - تعالى -، وهذا ما دفع بعض أهل الظاهر إلى عدم الوقوف عند حقيقة العين بل خرج إلى معان لغوية أنسب وأليق بالإطلاق على الله، وهي في ذات الوقت صحيحة في اللغة، كما فعل الشوكاني - أنفًا - حين فسر العين بأنها الحفظ والحراسة.

ثانيًا: اتسعت نظرة أهل التأويل إلى تلك النصوص الوارد فيها نسبة العين إلى الله فأحالوا معناها الحقيقي وفسروها بمعان لغوية كثيرة حملوا هذه الصفة عليها. وقد دفعهم إلى هذا التفسير والتأويل الذي خرجوا به عن المعنى الحقيقي عدة أمور، منها:

الأول: نفى المحال في حقه - تعالى -: وذلك أننا إذا تركنا لفظ العين على ظاهره وحقيقته لزم منه نسبة العضو وبالتالي نسبة الجسمية إلى الله - تعالى - لأن ذا العين لا يكون إلا جسمًا إذا حملت العين على حقيقتها، وقد كان دفع ما يوهم المحال من التجسيم والتشبيه وغيرهما من الأسباب الرئيسة في اللجوء إلى التأويل والخروج عن المقتضى الحقيقي للغة، كما تقدم في الباب الثاني من هذا البحث.

الثاني: لا يمكن حمل نصوص العين على حقيقتها: وذلك لما مر من أن النصوص قد وردت مرة بلفظ المفرد ومرة بلفظ الجمع، فإذا حملناها على حقيقة صيغة المفرد يكون المعنى أن البارئ - تعالى - ذو عين واحدة، وإذا حملناها على صيغة الجمع كان المعنى أن البارئ تعالى ذو أعين كثيرة وكلا الأمرين قبيح إذا أطلقناه على أحد الناس فكيف بالله - تعالى -؟!!

الثالث: سياق النصوص لا يمكن أن يدل على الحقيقة: إن المواضع الخمسة التي ورد فيها وصف الله بالعين في القرآن لا يمكن أبدًا حملها على المعنى الحقيقي، وذلك لأنها جميعًا وردت في سياق لا يفهم منه إلا الحفظ والعناية وشدة الرعاية لمن خاطبهم الله - تعالى - في هذه النصوص.

الرابع: التفسير البلاغي لنصوص صفة العين: إن المعاني التي أول بها أهل التأويل صفة العين كلها معان لغوية صحيحة ومتفق عليها بين العلماء سواء في أصول اللغة

حيث يؤكدون أن من معاني العين: الحفظ والرعاية والعناية والكلاءة والعلم، أو في علم البلاغة.

فإذا نظرنا إلى النصوص الواردة في صفة العين نظرة بلاغية وجدنا أن هذه النصوص يمكن أن تفهم على عدة أوجه بلاغية هي:

- طريقة التمثيل^(١): فالعين في النصوص القرآنية وردت وصفاً لله تعالى بمعنى الحفظ وشدة العناية وذلك (على طريقة التمثيل، لما كانت العين سبباً لحفظ الشيء بناءً على أن من عظمت عنايته بحفظ شيء يجعله نصب عينيه، صح أن يعبر بها عن الحفظ مجازاً، وأن يعبر بالأعين عن شدة المبالغة في الحفظ والرعاية فمن قال: عملت بعيني، كان معناه: بتحفظي واحتياطي، وكان مراده بنهاية ما في وسعي من التحفظ)^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول ابن عطية: (قال الجمهور: معناه: بحفظنا وحفائتنا وتحت نظرنا، فمى هذه الأشياء أعيناً تشبيهاً، إذ الحافظ المتحفى من البشر إنما يكون ذلك الأمر نصب عينيه)^(٣).

والى هذا المعنى يذهب الجصاص حين يقول في قوله -تعالى-: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أى: بحيث نراها، فكأنها ترى بأعين عن طريق البلاغة، والمعنى: بحفظنا إياك حفظ من يراك ويدفع عنك السوء)^(٤).

والواقع أن استخدام العين للتعبير عن الحفظ والرعاية تمثيل مشهور وتشبيه ذاتع في اللغة.

(١) التمثيل أو التشبيه هو: الدلالة على مشاركة شيء لشيء في معنى أو أكثر من المعاني لغرض، ويختص لفظ التمثيل بالتشبيه المركب الذي يكون وجه الشبه فيه منتزعا من متعدد. وينبغي أن يراعى في التمثيل اتلاف اللفظ مع المعنى بمعنى أن يكون اللفظ المذكور صالحاً إلى الاختصار والإيجاز، ويشير الجرجاني إلى بعض محاسن التمثيل فيقول: مما اتفق عليه العقلاء أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي في معرضه ونقلت صورتها الأصلية إلى صورته كساها أبهة وكسبها منقبة ورفع أقدارها. راجع: الجرجاني أسرار البلاغة ص ٨٢ والحموي خزنة الأدب ج ١ ص ٢٩٩ والميداني البلاغة العربية ص ٥٦٤.

(٢) حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي ج ٣ ص ٤٣.

(٣) المحرر الوجيز ج ٦ ص ٢٤٢.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن ج ٧ ص ١٩١.

ففى الآية السابقة يقول ابن التمجيد: (والمراقبة بالأعين أبلغ من الحفظ بالعين أو العينين، ولما لم يتصور الأعين هنا حملها على التمثيل، وتوضيحه أن وقاية الله صنعة الفلك من الاختلال والزيغ والمبالغة فى الحفظ لا يتطرق إليه اختلال بوجه من الوجوه، يشبه بحراسة الحراس بامعان العيون وكمال التيقظ فى حفظ الشئ المحروس)^(١).

إذن: استخدام لفظ العين والأعين فى محل الحفظ والحراسة والعناية خرج مخرج التمثيل والتشبيه اللذين هما أبلغ من التعبير بالحقيقة وأشد وقعاً وتأثيراً، فإن كون الشئ فى العين أو الأعين أبلغ من كونه محروساً أو محفوظاً أو معتنى به، ولعلنا أدركنا الآن السر فى استعمال صيغة الجمع - الأعين - فى معظم مواضع صفة العين المنسوبة إليه - تعالى -.

طريقة الكناية: هذه هى الطريقة البلاغية الثانية التى يمكن حمل النصوص الواردة لوصف الله بالعين عليها.

فإذا كانت الكناية هى: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه^(٢)، وهذا اللفظ المذكور يكون دليلاً على المعنى المقصود^(٣)، فإنه يمكن فهم هذه النصوص على هذه الطريقة بأن يقال: إن هذه النصوص وردت بمعنى شدة الحفظ وكمال العناية من الله - تعالى -، فإذا كان لفظ العين ومعنى الحفظ من الأمور المتلازمة فلا مانع من أن يعبر بأحدهما عن الآخر، فقد أطلقت النصوص، الملزوم وأرادت اللازم، لأنه يلزم من كون الشئ فى الأعين أنه مبالغ فى حفظه والعناية به.

ويمكن تطبيق الكناية على نصوص العين بأن نقول: أطلقت الأعين وأريد بها لازمها وهو إبطار الشئ والإحاطة به علماً وقرباً، فيلزم منه مزيد الحفظ للمرئى وهو المراد^(٤).

فالعين (تستعار للمراقبة والملاحظة، والمراد الكناية بالمعنى المجازى عن لازمه وهو الحفظ)^(٥).

(١) حاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوى ج ١٠ ص ٧٥.

(٢) التفازانى: تلخيص المعانى ص ٢٤٢.

(٣) الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٦٦.

(٤) راجع حاشية الصاوى على تفسير الجلالين ج ٣ ص ٢٠٣ - الطبعة الأولى - دار الفكر - بيروت.

(٥) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ج ٧ ص ١٣٧.

وإذا كان البلاغيون قد اشترطوا في تعريف الكناية أنه لا بد أن يكون اللفظ المذكور دليلاً على المعنى المقصود^(١) فإن هذا الشرط متحقق في دلالة العين على الحفظ والرعاية، وهذه دلالة واضحة جداً حتى قال الألوسي: (إن استعمال العين في الحفظ والحراسة مجاز مشهور)^(٢).

فالعين يكتفى بها عن الحفظ، وذلك لأن (العين آلة الحس الذي به يحفظ الشيء ويراعى عن الاختلال والزيغ فعبر بها عن المبالغة في الحفظ والرعاية)^(٣).

والى هذا المعنى يشير شيخ زاده فيؤكد على أن العين تستعار للحفظ لكون العين أعظم ما يتوصل به إلى معنى الحفظ^(٤).

وقد أشار الشوكاني - أيضاً - إلى هذا التلازم بين لفظ العين وبين معنى الحفظ، ففي قوله - تعالى -: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول: (أى أعمل السفينة متلبساً بحراستنا وحفظنا لك، وعبر عن ذلك بالأعين لأنها آلة الرؤية، والرؤية هى التى تكون بها الحراسة والحفظ فى الغالب)^(٥).

فإذا كانت العين هى الآلة التى يتوصل بها إلى تحقيق الحفظ والرعاية، وكانت دلالة لفظ العين على هذا المعنى واضحة ومشهورة فى اللغة فلا مانع من أن نفهم العين أو الأعين المنسوبة إلى الله - تعالى - على أنها الحفظ والرعاية والعناية لبعض خلقه خاصة الذين خاطبهم فى هذه النصوص.

- طريقة المجاز المرسل: هذه هى الطريقة البلاغية الثالثة التى يمكن فهم نصوص صفة العين من خلالها، فإذا كان البلاغيون قد اشترطوا وجود علاقة للمجاز المرسل بين اللفظ المذكور والمعنى المراد، فإن العلاقة بين لفظ العين ومعنى الحفظ والحراسة والعناية والرعاية هى علاقة السببية.

(١) راجع: الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٦٦.

(٢) الألوسي: روح المعانى ج ١٩ ص ٤٦٩.

(٣) حاشية القونوى على تفسير البضاوى ج ٢ ص ٢٤٦ - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ دار الكتب العلمية.

(٤) حاشية شيخ زاده على تفسير البضاوى ج ٤ ص ٤٠١.

(٥) الشوكاني: فتح القدير ج ٣ ص ٤٤٥.

ويمكن تطبيق هذه العلاقة هنا فنقول: إن العين لما كانت هي السبب الأكبر لحصول الحفظ والعناية والحراسة جاز إطلاقها في هذا المعنى.

فالعين بهذه المعاني مجاز مرسل من إطلاق السبب - وهو نظر العين على المسبب - وهو الحفظ والرعاية - لأن شأن من ينظر إلى الشيء بعينه أن يحفظه ويرعاه^(١).

وقد نص المتكلمون على هذه العلاقة بين لفظ العين والمراد منه وهو الحفظ فقالوا: (العين مجاز عن الرعاية والحراسة بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب، فإن الناظر لشيء يحرسه عما لا يريد في حقه، ويراعيه حسبما يريد فيه)^(٢).

ومن الواضح أن استعمال المجاز المرسل الذي علاقته السببية هنا يؤدي المعنى الذي لا يؤديه استعمال الحقيقة، وهو كمال الحفظ والمبالغة في العناية.

- الشعر العربي يدل على هذا المعنى: وما هو جدير بالذكر أن الشعر العربي قد استخدم العين بنفس المعنى السابق الذي فسر به أهل التأويل نصوص العين وهو معنى الحفظ والحراسة.

فمن ذلك قول امرئ القيس:

فبات عليه سرجه ولجامه وبات بعيني قائماً غير مرسل^(٣)

قال أبو هلال العسكري في معنى هذا البيت: أي كنت أراعاه وأحفظه وعلى هذا مجاز قوله - تعالى ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾^(٤).

ومما ورد من أقوال العرب أيضاً ما يفيد أن العين بمعنى الرعاية والحفظ قول النابغة الذبياني:

عهدتك ترعاني بعين بصيرة وتبعث حراساً علىّ وناظراً
أي ترقبني^(٥).

(١) حاشية الصاوي على تفسير الجلالين ج ٤ ص ١٢٦٣.

(٢) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي ج ٣ ص ٣١٥.

(٣) راجع: أبو زيد القرشي: جمهرة أشعار العرب - معلقة امرئ القيس ص ٣١.

(٤) العسكري: كتاب الصناعتين ص ٨٧.

(٥) ابن قتيبة: غريب الحديث ج ٢ ص ٥ بتحقيق د. عبد الله الجبوري الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧ هـ مطبعة العاني - بغداد. وراجع: الفائق في غريب الحديث والأثر ص ١٧٠.

وهذا دليل على أن العين تستعمل مجازاً في المراعاة والمراقبة^(١).

والواقع أن فهم النصوص الواردة في صفة العين على هذا النحو السابق هو اللائق بالإطلاق والاستعمال في حق الله - تعالى - ، وهو أولى من ترك النصوص بدون بيان ما يفهم منها، وقد يؤدي تركها بدون بيان إلى توهم التعارض بينها خاصة أن منها ما ورد بصيغة المفرد، ومنها ما ورد بصيغة الجمع، هذا بالإضافة إلى أن المعاني التي أولت إليها العين سائغة في اللغة جارية على قوانين البلاغة فيها، وتدل عليها أقوال العرب في أشعارها.

رابعاً: صفة اليد: وردت صفة اليد منسوبة إلى الله - تعالى - في القرآن وكذلك في السنة، ففي القرآن الكريم جاء وصف الله - تعالى - بهذه الصفة في عشرة مواضع يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام:

الأول: ما ورد بصيغة المفرد وذلك في أربع آيات منها قوله - تعالى - : ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] (٢).

الثاني: ما ورد بصيغة التثنية وذلك في آيتين هما قوله - تعالى - : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

الثالث: ما ورد بصيغة الجمع وذلك في آيتين هما قوله - تعالى - : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس: ٧١] وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧].

الرابع: ما ورد بلفظ اليمين وذلك في آيتين هما قوله - تعالى - : ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ﴾ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٤، ٤٥]، وكذلك جاءت هذه الصفة في الأخبار

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير ج ٩ ص ٤٣.

(٢) والمواضع الثلاثة الأخرى: سورة آل عمران الآية ٢٦ وسورة الحديد الآية ٢٩ وسورة الملك الآية الأولى.

النبوة بصيغ مختلفة وألفاظ متعددة، منها ما ورد أن النبي ﷺ قال: (لما خلق الله الخلق كتب بيده: إن رحمتي سبقت غضبي)^(١).

وقوله ﷺ في حديث الصدقة: (فيجعلها الله في كفه)^(٢) وقوله ﷺ في أحاديث كثيرة عن يمين الله - تعالى: (وكلتا يديه يمين)^(٣).

المعاني اللغوية لليد: أصل وضع لفظ اليد في الاستعمال اللغوي الحقيقي إنما هو للتعبير عن الجارحة المعروفة من الإنسان وغيره^(٤)، واليد من أعضاء الجسد، وهى من المنكب إلى أطراف الأصابع^(٥) وقيل هى من أطراف الأصابع إلى الكف^(٦).

ثم خرج هذا اللفظ إلى معان أخرى اشتهر فيها اشتهار الحقيقة، ومن هذه المعانى ما يلى:

- اليد هى القوة والقدرة: فقد حكى عن ابن الأعرابي قوله: اليد القدرة، تقول: لى عليه يد أى قدرة^(٧).

وقال الجوهرى: (اليد: القوة، وأيده أى: قواه، ومالى بفلان يدان أى طاقة ومنه قوله -تعالى-: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]^(٨)، ويقال: لفلان يد على كذا، ومالى بكذا يد ومالى به يدان^(٩) وعلى هذا جاء قوله -تعالى-: ﴿أُولَئِكَ الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارُ﴾ [ص: ٤٥] فقد فسروا الأيدي بالقوة^(١٠).

(١) هذا الحديث: رواه البخارى فى صحيحه كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء رقم ٦٩٨٦ ج ٦ ص ٢٧٠٠ ورواه كذلك فى باب قوله تعالى: بل هو قرآن مجيد برقم ٧١١٥ ج ٦ ص ٢٧٤٥.

(٢) هذا الحديث رواه ابن حبان فى صحيحه كتاب الزكاة باب صدقة التطوع رقم ٣٣١٨ ج ٨ ص ١١٢.

(٣) هذا الحديث رواه مسلم فى صحيحه كتاب: الإمارة باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الإمام الجائر رقم ١٨٢٧ ج ٣ ص ١٤٥٨.

(٤) معجم مقاييس اللغة ج ٦ ص ١١٦.

(٥) المعجم الوسيط ج ٢ ص ١٠٥١.

(٦) لسان العرب ج ١٥ ص ٤٠٩.

(٧) المصدر السابق ج ١٥ ص ٤٠٩.

(٨) الصحاح فى اللغة ج ٢ ص ٢٩٨.

(٩) الراغب: المفردات ص ٥٥٠.

(١٠) الجصاص: أحكام القرآن ج ٦ ص ٩٠.

- اليد هي النعمة: يقال: لفلان عندي يد أشكره عليها أى نعمة^(١).

وعلى هذا فسر أبو هلال العسكري اليمين في قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] فقال: (معناه: نعمته الظاهرة والباطنة)^(٢).

وتقول العرب: يَدَيْتُ إليه أى أسديت إليه النعمة^(٣).

- اليد: الجود والعطاء: فاليد المطلقة عبارة عن إيتاء النعيم، وفي مقابلها اليد المغلولة عبارة عن الإمساك^(٤).

وعلى هذا المعنى فسر غالب المفسرين قوله -تعالى- ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أى أنه في غاية ما يكون من الجود والعطاء رداً على قول اليهود: يد الله مغلولة أى محسكة عن العطاء.

- اليد: التأيد والنصرة: وعلى هذا المعنى فسر معظم المفسرين قوله -تعالى- ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] أى: تأيده ونصره فوق قوتهم ونصرتهم أى: ثق بنصر الله -تعالى- لك لا بنصرتهم وإن بايعوك^(٥).

وعلى هذا المعنى -أيضاً- جاء قوله ﷺ: (يد الله مع القاضى حين يقضى)^{(٦)(٧)}.

- اليد: الملك والتصرف يقال: الضيعة في يد فلان أى: في ملكه وتصرفه^(٨) ويقال: هذا في يد فلان أى في حوزته وملكه وعليه قوله -تعالى- ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أى: الذى يملك التصرف فى النكاح^(٩).

(١) المصدر السابق ج ٦ ص ٩٠.

(٢) جمهرة أمثال العرب ص ٥٤.

(٣) الراغب: المفردات ص ٥٥٠.

(٤) نفس المصدر ص ٥٥٠.

(٥) الألوسى: روح المعاني ج ١٩ ص ١٩٢.

(٦) هذا الحديث: رواه البيهقى فى السنن الكبرى كتاب آداب القاضى باب القسمه رقم ٢٠٢٢٧ ج ١٠ ص ١٣٢.

(٨) لسان العرب ج ١٥ ص ٤١٩.

(٧) راجع الشوكانى: فتح القدير ج ٢ ص ٣٣١.

(٩) الراغب: مفردات غريب القرآن ص ٥٥٠.

- اليد: الاختصاص بالفعل: وعلى هذا المعنى جاء قوله -تعالى-: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] (أى توليت خلقه^(١)).

هذه هى أهم المعانى اللغوية للفظة اليد، وقد اعتمد كل فريق من المختلفين حول فهم معنى هذه الصفة على بعض هذه المعانى اللغوية وذلك على النحو التالى :-

أهل الظاهر: يرى أهل الظاهر أن النصوص الواردة فى صفة اليد واضحة الدلالة على إثبات اليد لله -تعالى- حقيقة، وهى صفة ذاتية له -سبحانه- على ما يليق بجلاله وعظمته، ليست جارحة وليست بمعنى النعمة ولا القدرة ولا غيرها.

فيروى عن الإمام أحمد أنه كان يقول: (إن لله -تعالى- يدين، وهما صفة له فى ذاته، ليستا بجارحتين... ويفسد أن تكون يد القوة والنعمة والتفضل)^(٢).

ويقول ابن تيمية عن قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (هذه الآية تقتضى إثبات صفتين ذاتيتين تسميان يدين، والدليل على أنهما ذاتيتان تزيدان على النعمة والقدرة أنا نقول: القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة فى لغة العرب ومعارفهم وعاداتهم المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف بها لها خصائص فيما يقصد به، وهى حقيقة فى ذلك)^(٣).

ويقول شارح العقيدة الواسطية عن النصوص الواردة فى صفة اليد: (إنها تضمنت إثبات اليدين صفة حقيقية له -سبحانه- على ما يليق به ولا يمكن حمل اليدين على القدرة... وأيضاً فإن لفظ اليدين بالثنية لم يعرف استعماله إلا فى اليد الحقيقية، ولم يرد قط بمعنى القدرة أو النعمة)^(٤).

وبالطبع فإن أهل الظاهر يمنعون من تأويل تلك الصفة فيرون (أنها لا تحتل التأويل

(١) الجصاص: أحكام القرآن ج ٦ ص ٩٠.

(٢) الإمام أحمد: العقيدة ص ١٠٤.

(٣) ابن تيمية: بيان تليس الجهمية ج ١ ص ٣٥.

(٤) محمد خليل هراس: شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٤ والواقع أن هذه الدعوى ساقطة لأن معاجم اللغة وأقوال العرب تؤيد أن القدرة والنعمة من المعانى المشهورة للفظ اليد كما سبق.

بحال، ولا يمكن حمل اليدين إلا على الحقيقة، ومن لم يحملها على الحقيقة فهو معطل لتلك الصفة^(١).

بل يبالغ ابن خزيمة حين يذكر أن من قال إن اليد هي القوة أو النعمة أو غيرها من المعاني فهو محرف مبدل جاهل بلغة العرب^(٢).

إلى هذا الحد نرى أن هذا الفريق من أهل الظاهر سائر على قواعد مذهبه التي تقضى بإثبات ما أثبتته الله لنفسه من الصفات، والإيمان بها كما وردت على حقيقتها وظاهرها وعدم التعرض لتأويلها.

إلا أننا وجدنا من أهل الظاهر من لم يقف عند هذا الحد، بل تطرق إلى فهم هذه الصفة عن طريق التأويل.

وأخص بالذكر هنا ثلاثة من أعلام أهل الظاهر وهم ابن حزم، وابن تيمية، والشوكاني:

فأما ابن حزم: فقد خرج عن قواعد مذهبه التي تقتضى بضرورة الوقوف عند ظاهر النص، وعدم الخروج على حدود اللفظ الوارد في القرآن والسنة فيما يخص الصفات كما كان يكرر دائماً.

ففي النصوص الواردة في صفة اليد نجد ابن حزم يأولها على معان ثلاثة:

الأول: أن المقصود بالنصوص الواردة في اليد في القرآن إنما هو ذات الله لا شيء سوى الذات، فيذكر ابن حزم هذه النصوص ثم يقول عنها: (إن هذا إخبار عن الله - تعالى - لا يرجع من ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى)^(٣).

ثم يذكر ابن حزم حديث الرسول ﷺ الذي فيه: (وكلتا يديه يمين)^(٤) فيقول هو مثل قوله - تعالى -: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] (أى: وما ملكتم). أى أن

(١) محمد عبد الرحمن الخميس: اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث ص ٢٦ الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦ وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية.

(٢) ابن خزيمة: كتاب التوحيد ص ١٩٩.

(٣) ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ١٢٨.

(٤) سبق تخريجه.

ابن حزم هنا يوافق رأى من يقول إن ذكر اليمين هنا صلة، ويرجع إلى الذات لا إلى صفة مستقلة.

الثانى: يفسر ابن حزم لفظ اليمين الوارد فى الحديث السابق ونحوه بأن المعنى أن كل ما يكون من الله - تعالى - فهو الأفضل والأعلى ويستشهد على هذا المعنى بالشعر العربى .

يقول ابن حزم: (ولما كانت اليمين فى لغة العرب يراد بها: الحظ للأفضل كما قال الشاعر:

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

يريد أنه يتلقاها بالسعى الأعلى، كان قوله (وكلتا يديه يمين) أى كل ما يكون منه - تعالى - من الفضل فهو الأعلى)^(١).

الثالث: ويذهب فيه ابن حزم إلى أبعد من المعنيين السابقين فيفسر بعض النصوص - خاصة الواردة فى السنة - بنفس تفسير أهل التأويل فيذكر الحديث الصحيح الذى فيه (. . . قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله - عز وجل - . . .)^(٢) ثم يقول: (أى بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله - عز وجل -)^(٣).

فهذه المعانى الثلاثة السابقة التى ذكرها ابن حزم لبعض النصوص الواردة فى صفة اليد تدل على أنه لم يلتزم بالظاهر الذى ينسب إليه، بل الذى يعد هو أشهر ممثليه بلا منازع.

وأما ابن تيمية: فبالرغم من أنه أكد - منذ قليل - على ان النصوص الواردة فى صفة اليد (تدل على أن الله - تعالى - يدين صفتان مختصتان به ذاتيتان له كما يليق بجلاله)^(٤).

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ١٢٨.

(٢) هذا الحديث: رواه البخارى فى كتاب التاريخ الكبير رقم ٢٤٤٣ جـ ٨ ص ٥٠ ورواه الحاكم فى المستدرک فى كتاب الرقاق رقم ٧٩٠٧ جـ ٤ ص ٣٥٧.

(٣) الفصل جـ ٢ ص ١٢٨.

(٤) كتب رسائل وفتاوى ابن تيمية فى العقيدة جـ ٦ ص ٣٦٢.

إلا أنه يوجد له كلام فى مواضع آخر يصرح فيها بأنه قوله - تعالى - ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ إنما هو من المجازات المشهورة^(١).

بل يذهب ابن تيمية فى التصريح بالتأويل فى صفة اليد إلى أبعد من هذا حين يذكر فى «الجواب الصحيح» آية سورة المائدة السابقة ثم يقول : (واليهود أرادوا بقولهم : يد الله مغلولة أنه بخيل ، فكذبهم الله فى ذلك وبين لهم أنه جواد لا يبخل ، فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الاسراء : ٢٩] فبسط اليمين المراد به الجود والعطاء ، ليس المراد ما توهموه من بسط مجرد ، ولما كان العطاء باليد يكون بسطها صار من المعروف فى اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء)^(٢).

وهذا الفهم من ابن تيمية هو نفس فهم أهل التأويل - كما سيأتى فى الحديث عن رأيهم بعد قليل - .

فهل يمكن أن يفهم من هذا أن هذا الإمام يجيز التأويل فى محاجة أهل الكتاب وإلزامهم ، ويمتنع عندنا فى الإسلام كطريق لفهم صفات الله - تعالى - على وجوها للغة؟!

وأما الشوكانى: فإنه ذكر معانى اليد الواردة فى النصوص ولم يذكر أن من هذه المعانى أن اليد صفة ذاتية مختصة بالله على ما يليق به كما هو المشهور عند غالب أهل الظاهر .

ف نجد الشوكانى يذكر من معانى اليد : القوة والنعمة والتأييد ، بل يصرح الشوكانى أن آية سورة المائدة جاءت على طريق التمثيل والمجاز عن البخل والجود فيقول : (وهذه الآية هى على طريق التمثيل كقوله : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً﴾ والعرب تطلق غلّ اليد على البخل وبسطها على الجود مجازاً)^(٣).

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ص ١١١ - الطبعة السابعة سنة ١٩٩٩ - دار عالم الكتب.

(٢) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج ٤ ص ٤١٢ وما بعدها بتحقيق د. حمدان محمد -

الطبعة الأولى سنة ١٤١٤ - دار العاصمة بالسعودية.

(٣) الشوكانى: فتح القدير ج ٢ ص ٣٣١.

ثم يقول الشوكاني بعد ذكر قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (أى: بل هو فى غاية ما يكون من الجود، وذكر اليدين مع كونهم - أى اليهود - لم يذكرُوا إلا يداً واحدة مبالغة فى الرد عليهم بإثبات ما يدل على غاية السخاء، فإن نسبة الجود إلى اليدين أبلغ من نسبته إلى اليد الواحدة)^(١).

وفى قوله -تعالى- ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ يقول الشوكاني: إن معنى ذلك ما روى عن بعض العلماء أن (نعمة الله عليهم فى الهداية فوق ما صنعوا من البيعة، وقيل يده فى الثواب فوق أيديهم فى الوفاء، وقيل قوة الله ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم)^(٢) ولم يعلق الشوكاني على هذه المعانى فكأنه ذكرها ذكر المرافق عليها، وهذه المعانى هى نفسها المعانى التى فسر بها أهل التأويل صفة اليد الواردة فى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

أهل التأويل: تقاربت عبارات أهل التأويل فى التعبير عن معنى صفة اليد، وهى تدور فى معظمها حول أنها: النعمة أو القدرة أو العطاء والإحسان.

يقول القاضى عبد الجبار: (اليد بمعنى النعمة، وذلك ظاهر فى اللغة)^(٣).

ويقول عن لفظ اليمين: (اليمين بمعنى القوة، وذلك كثير ظاهر فى اللغة)^(٤).

ويقول البغدادى عن اليدين: (وتأولها بعض أصحابنا على معنى القدرة، وهذا التأويل صحيح على المذهب)^(٥).

ويذكر الفخر الرازى جميع المعانى اللغوية لليد كالقوة والقدرة والنعمة والملك ثم يقول: (اليد فى حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة وأما سائر المعانى فكلها حاصلة)^(٦).

ويقول التفتازانى: (اليد مجاز عن القدرة)^(٧).

(١) نفس المصدر السابق وكلام الشوكاني هنا هو نفس كلام الزمخشري فى الكشف ج ٢ ص ٤٥.

(٢) نفس المصدر ج ٦ ص ٤٩٣. (٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٩. (٥) البغدادى: أصول الدين ص ١١١.

(٦) الرازى: مفاتيح الغيب ج ٦ ص ١٠٦ وفارن أساس التقديس ص ٩٧.

(٧) التفتازانى: شرح المقاصد ج ٤ ص ١٧٤.

ويقول البيضاوى : (غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود)^(١).

ويقول ابن فورك عن نصوص اليد والكف واليمين : (فإن حملت على معنى القدرة والملك صح ، وإن حملت على معنى النعمة والأثر الحسن صح)^(٢).

ثم يلخص ابن فورك القول فى اليد وأنها تفهم بحسب النص الواردة فيه والقرائن المقترنة بها فيقول : (وقد يضاف إليه - تعالى - اليد على معنى الملك والقوة ، والنعمة والقدرة أيضاً ، وإنما غمز بين معانيها بمواضعها المذكورة فيها وقرائنها المقترنة بها)^(٣).

وهكذا فهناك إتفاق بين أهل التأويل على تفسير صفة اليد بالمعاني السابقة.

الموازنة بين الرأيين:

بعد هذا العرض لوجهتى النظر حول مسألة صفة اليد يمكن الموازنة بينهما فيما يلى :-

أولاً : اعتمد أهل الظاهر - الذين لم يؤلوا صفة اليد - على المعنى الحقيقى فى فهم صفة اليد المنسوبة إلى الله - تعالى - فى النصوص القرآنية والنبوية .

فاليد أو اليدان أو الأيد المنسوبة إلى الله - تعالى - هى على حقيقتها المعروفة فى لغة العرب وعادات استعمالهم^(٤).

ويمنع أهل الظاهر تفسير اليد فى حق الله بأنها النعمة أو القدرة أو غيرها من المعانى اللغوية المجازية .

والواقع أن الاعتماد على المعنى الحقيقى لصفة اليد لا يصح لما يترتب عليه من المحال فى حق الله - تعالى -

ذلك أن لفظ اليد فى معناه الحقيقى ووضعه الأصلى فى اللغة هو : الجارحة المخصوصة المعروفة من الإنسان وغيره^(٥).

(١) البيضاوى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ ٢ ص ٩٢.

(٢) ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٣٨.

(٣) نفس المصدر ص ٢٠٣.

(٤) راجع: شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٤.

(٥) راجع: المعجم الوسيط جـ ٢ ص ١٠٥١.

ولو وصفنا الله - تعالى - باليد بهذا المعنى الحقيقي للزم عنه محالان عقليان:

أولهما: نسبة الأعضاء والجوارح عليه - تعالى - وذو الأعضاء والجوارح لا يكون إلاهاً لما ثبت أن الإله - تعالى - منزّه عن الجوارح والأعضاء، وعن كل سمات المحدثات.

فما أدى إلى هذا المحال - وهو وصف الله باليد الحقيقية - يكون محالاً.

ولعل مما يؤيد هذا أن من أعلام أهل الظاهر من لم يرتضوا المعنى الحقيقي لليد في حقه - تعالى - كما تقدم.

وثانيهما: أننا إذا نسبنا اليد الحقيقية إليه - تعالى - والنصوص وردت بثلاث صيغ - الأفراد والتثنية والجمع - فإننا ملزمون بالقول بأن لله يداً حقيقية، ويدان حقيقتان وأيد كثيرة حقيقية، وتصور مثل هذا قبيح في حق الخلق فكيف بالخالق - جل في علاه -.

ثانياً: وإذا كان المعنى الحقيقي لليد في حقه - تعالى - محالاً فيجب العدول عنه إلى معنى آخر يكون لائقاً بالله - تعالى - ومقبولاً في اللغة.

ثالثاً: جميع المعاني التي ذكرها أهل التأويل - باستثناء المعنى الحقيقي - تصح في حقه - تعالى -، وهي كذلك مقبولة في اللغة، ولها علاقة بالمعنى الأصلي لليد.

فيصح أن نصف اليد بالنسبة لله تعالى بأنها: النعمة أو القوة أو الجود أو الإختصاص بالفعل إلى غيرها من المعاني التي هي لائقة بالله، وجائزة في اللغة، وتتعلق بالمعنى الأصلي بقرينة أو علاقة.

ويتضح هذا جلياً إذا نظرنا لهذه الصفة من خلال مايلي:

أولاً: نصوص اليد في منظور البلاغة: يمكن فهم النصوص الواردة في صفة اليد فهماً بلاغياً إذا نظرنا إليها نظرة مجازية، فهذه النصوص يمكن أن تدخل تحت باب الاستعارة^(١) والاستعارة قسم من قسمي المجاز اللغوي، والقسم الآخر هو المجاز المرسل^(٢).

(١) الاستعارة عند البلاغيين هي: نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه أو تأكيداً أو المبالغة فيه أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه. راجع: أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين ص ٨١.

(٢) راجع الميداني: البلاغة العربية ص ٦٣٦.

فقد جرت عادة العرب في كلامهم أن يستعيروا لفظ اليد للتعبير عن النعمة أو القوة والقدرة أو الجود أو النصرة أو غيرها من المعاني وقد خرج هذا منهم مخرج البلاغة والفصاحة.

فلفظ اليد (يأتى مرة بمعنى القدرة كما تقول العرب: لا يدلى بكذا، ومرة بمعنى النعمة كما يقال: لفلان عند فلان يد، ومرة بمعنى الملك كما يقال: يد فلان على أرضه؛ وهذه المعاني السابقة إذا وردت عن الله عبر عنها باليد أو الأيدى أو اليدين استعمالاً لفصاحة العرب، ولما فى ذلك من الإيجاز)^(١).

وفى قوله - تعالى -: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ يقول ابن عاشور: (العرب تجعل العطاء معبراً عنه باليد، ويجعلون بسط اليد استعارة للبذل والكرم، ويجعلون ضد البسط استعارة للبخل فيقولون: أمسك يده وقبض يده)^(٢). وإذا كان البلاغيون يشترطون أنه لا بد فى كل استعارة من معنى مشترك بين المستعار والمستعار منه^(٣) وهو ما يعرف بالعلاقة أو القرينة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، فإن القرينة أو العلاقة بين لفظ اليد وبين وصف الله بالإنعام والجود والقوة والقدرة والنصرة واضحة وهى ما يسميها البلاغيون بعلاقة السببية.

وبيانها هنا ان اليد فى عرف اللغة هى السبب والآلة فى كل المعاني السابقة، فلا مانع أن يذكر اللفظ الحقيقى أو السبب - وهو هنا اليد - ويراد به المعنى المجازى أو المسبب - وهو هنا معنى من المعاني السابقة -.

يقول الرازى فى سبب استعمال اليد فى معنى الإنفاق والجود: (والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لدفع المال والإنفاق، فأطلقوا اسم السبب على المسبب وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والأنامل، فقلل للجود: فياض الكف، مبسوط اليد، وقيل للبخل: كز الأصابع، مقبوض الكف، جعد الأنامل)^(٤).

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز ج ٢ ص ٣١٦.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير ج ٤ ص ٢٣٤.

(٣) كتاب الصناعتين ص ٨٢.

(٤) الرازى: مفاتيح الغيب ج ٦ ص ١٠٥.

ويبين ابن المنير السكندري السرفى استعمال هذا المجاز فيقول:

(والنكته فى استعمال هذا المجاز: تصوير الحقيقة المعنوية بصورة حسية تلزمها غالباً، وهى بسط اليد للوجود، وقبضها للبخل، ولا شئ أثبت من الصورة الحسية فى الذهن، فلما كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحس عبر عنهما بلازمهما لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات)^(١).

أى أن العدول عن المعنى الحقيقى لليد إلى المعنى المجازى لها إنما هو بقصد الإيضاح وتصوير المعنوى فى صورة الحسى ليكون أقرب إلى الذهن وأدعى إلى القبول.

وهذا ما قرره البلاغيون فى حسن استعمال الاستعارة وفضلها على الحقيقة، فهى تفعل فى النفس ما لا تفعله الحقيقة^(٢).

وفى هذا يقول الراغب الأصفهاني: (وخص لفظ اليد ليتصور لنا المعنى إذ هى أجل الجوارح التى يتولى بها الفعل فيما بيننا ليتصور لنا اختصاص المعنى لا لتصور منه تشبيهاً)^(٣).

وهناك سر بلاغى آخر يمكن أن يلاحظ من خلال ورود اليد مثناة عند التعبير عن الجود والعطاء للذنين هما معنى قوله - تعالى -: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وهذا السر هو المبالغة فى الجود والعطاء.

وذلك أن العرب إذا أرادوا أن يعبروا عن المبالغة فى جود أحد وكثرة عطائه وبذله قالوا: فلان ينفق بكلتا يديه^(٤).

وهذا المعنى واضح من السياق الذى وردت فيه آية سورة المائدة، فإن اليهود لما افتروا على الله كذباً بأن يده مغلولة أى ممسكة عن العطاء، بين الله - تعالى - كذبهم ورد عليهم بأن يديه مبسوطتان أى أنه - سبحانه - فى غاية ما يكون من الجود والعطاء.

(١) ابن المنير السكندري: الانتصاف من الكشاف ج ٢ ص ٤٥.

(٢) راجع: العسكري: الصناعتين ص ٨٢.

(٣) الأصفهاني: المفردات ص ٥٥٠.

(٤) راجع ابن عطية: المحرر الوجيز ج ٢ ص ٣١٧.

فورود اليدين بصيغة التشية إنما هو للجمع والتكثير كما نقل ذلك صاحب «لسان العرب» عن سيبويه^(١).

بقى أن نشير هنا أن في نصوص صفة اليد لون من ألوان المحسنات البديعية خاصة في قوله -تعالى-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وفي قوله -تعالى-: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. وأقصد بهذا اللون ما يسمى في علم البديع بالمشاكلة^(٢)، وهو محسنٌ بديع راجع إلى المعنى لا إلى اللفظ.

فقد نص أبو يعقوب السكاكي في «مفتاح العلوم» على أن قوله -تعالى- حكاية عن اليهود: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] ورده عليهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ هو من ذلك النوع وهو المشاكلة^(٣).

وكذلك نص الطاهر بن عاشور على أن قوله -تعالى-: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ هو من باب المشاكلة^(٤).

إذن: إذا نظرنا لنصوص اليد نظرة بلاغية فإنه يمكن فهمها على باب الاستعارة التي هي في غاية الشهرة في استعمال اليد في معنى من معانيها السابقة والقرينة بين المعنيين هي قرينة السببية.

ثانياً: ورود الشعر العربي بهذه المعاني: إن الناظر في الكتب اللغوية ليجد أن هناك طائفة كثيرة من أقوال العرب الشعرية تؤيد استخدام اليد في معنى من معانيها المجازية حتى غلب استخدام اليد في هذه المعاني على استخدامها في المعنى الحقيقي الموضوع لها في أصل اللغة، ومن هذه الأقوال ما يلي:

(١) راجع: لسان العرب ج ١٥ ص ٤١٩.

(٢) المشاكلة في اللغة المشابهة والمائلة وفي اصطلاح البلاغيين: ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته وذلك مثل قول عمر بن كلثوم:

ألا لا يجسهلن أحد علينا فنجهل فسوق جهل الجاهلينا

سمى تأديب الجاهل على جهله جهلاً من باب المشاكلة مع أن التأديب والعقاب ليس من الجهل. راجع الميداني: البلاغة العربية ص ٧٩٧.

(٣) السكاكي: مفتاح العلوم ص ١٨٤.

(٤) التحرير والتنوير ج ٧ ص ٤٥٧.

قال الشاعر :

يديت على ابن حسحاس بن وهب بأسفل ذى الجذاة يد الكريم
أى أنعمت عليه إنعام الكريم^(١)

ومعنى هذا البيت : اتخذت عند هذا الرجل بهذا المكان يداً غراء وصنيعة شريفة مثلها يفعلها الكرام^(٢) .

وقال الحموى فى معنى هذا البيت : (يجوز أن تكون اليد التى هى النعمة مأخوذة من اليد التى هى الجارحة لأن النعمة تسدى باليد)^(٣) .

ومن استعمال اليد فى الإنعام أيضاً قول الشاعر :

له على أيادٍ لست أكفرها وإنما الكفر ألا تشكر النعم^(٤)
وعلى هذا المعنى أيضاً جاء قول الشاعر :

يداك يدا مجد فكف مفيدة وكف إذا ما ضنّ بالمال تنفق
ويؤيد أن اليد هنا بمعنى الكرم والإنعام قرينة الإنفاق^(٥)

ومن استخدام الكف فى الجود والكرم قول الشاعر :

تعود بسط الكف حتى لو أنه ثناها لقبض لم تحببه أنامله^(٦)
كنى بذلك عن المبالغة فى الكرم .

ومن هذا المعنى قول الشاعر :

إن تحملاً حاجة لى خف محملها تستوجبا منة عندى بها ويدا^(٧)

(١) أساس البلاغة ج ٢ ص ٣٠

(٢) راجع : ابن الصائغ : الملحة فى شرح الملحة ج ٢ ص ٣٩ بتحقيق إبراهيم بن سالم الصاعدي - الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤ - المدينة المنورة .

(٣) الحموى : خزانة الأدب ج ١ ص ١٠٥ .

(٤) لسان العرب ج ١٥ ص ٤١٩ .

(٥) المحرر الوجيز ج ٢ ص ٣١٧ .

(٦) الأندلسي : البحر المحيط ج ١ ص ٤٧٢ .

(٧) ابن عاشور : التحرير والتنوير ج ١١ ص ١١٦ .

ورد من الشعر فى استعمال اليد بمعنى القوة والطاقة والقدرة قول الشاعر : - وأنت على أعباء ملكك ذو يد^(١) .

أى ذو قدرة

ومن هذا المعنى قول الشاعر :

تحملت من عفراء ما ليس لى به ولا للجبال الراسيات يدان
فاليدان هنا بمعنى القوة والقدرة^(٢) .

ومنه قول الشاعر :

فاعمد لما تعلو فمالك بالذى لا تستطيع من الأمور يدان^(٣)
ومنه قول الشاعر :

فقالا: شفاك الله، والله ما لنا بما ضمت منك الضلوع يدان^(٤)

وهذه الأبيات الثلاثة الأخيرة تصلح ردّاً على من زعم من أهل الظاهر أن لفظ اليدين - بصيغة التثنية - لم يستعمل فى اللغة بمعنى غير معناه الحقيقى كما أكد على ذلك شارح العقيدة الواسطية منذ قليل^(٥) .

فلفظ - اليدان - فى الأبيات السابقة واضح الدلالة على معنى القدرة والقوة والطاقة ، والقرينة اللفظية المصاحبة لكل بيت تؤيد هذا ، فالبيت الأول يذكر فيه الشاعر قرينة التحمل التى لا تكون إلا مع القدرة والقوة والطاقة ، فهو يذكر أنه تحمل من عفراء شيئاً كثيراً ليس للجبال الراسيات قدرة ولا طاقة على تحمله .

وفى البيت الثانى يذكر الشاعر قرينة الاستطاعة التى تستلزم معنى القوة والقدرة والطاقة فهو ليس له طاقة ولا قدرة ولا قوة على بعض الأمور .

(١) الأندلسى: البحر المحيط ج ١ ص ٤٧٢ .

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ج ٦ ص ٩٠ .

(٣) لسان العرب ج ١٥ ص ٤١٩ وراجع: أبو هلال العسكري: جمهرة الأمثال ص ٥٤ .

(٤) ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص ١٤ .

(٥) راجع: هراس: شرح العقيدة الواسطية ص ١٢٤ .

وفى البيت الثالث يواسى هذان القائلان صاحبهما، ويدعوان له بالشفاء من مرض تحمل منه ما لا يقدران عليه ولا يطيقانه.

ثالثاً: وما يؤيد صحة استعمال اليد فى معنى من معانيها المجازية أن اليد كثيراً ما تنسب لما لا يتصور له يد حقيقية - بمعنى الكف والأصابع والساعد - فيجب حملها على المعانى المجازية.

ويؤكد الزمخشري هذا المعنى فيقول: (غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق بين هذا الكلام وبين ما وقع منه مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة حتى إنه يستعمل فى ملك لا يعطى عطاءً قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد ولا قبضها ولا بسطها، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاءً جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود، وقد يستعملونهما حيث لا تصح يد^(١)).

ويؤكد الألوسى على هذا المعنى - وهو أن اليد تنسب كثيراً إلى ما لا يتصور له يد حقيقية - ويستشهد بأقوال العرب فى ذلك.

ومن ذلك قول الشاعر:

جاء الحمى بسط اليدين بوابل شكرت نداء تلاعه وواهده^(٢)

فقد جعل لوابل المطر يدين مبسوطين، والوابل مما لا يتصور له يد حقيقية فيصرف المعنى إلى النعمة والخير المصاحب لنزول المطر والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقى هنا هو الشكر المذكور المقرون بالندى وهو الكرم والإنعام.

ومن هذا المعنى قول الشاعر:

أضل صواره وتضيفته طوف أمرها بيد الشمال

(١) زمخشري: الكشف ج ٢ ص ٤٥.

(٢) راجع: الألوسى: روح المعانى ج ٥ ص ٤٩.

قال ابن منظور فى معنى هذا البيت : (لما ملكت الريح تصريف السحاب جعل لها سلطان عليه)^(١).

ومن هذا المعنى قول الشاعر :

وغداة ريح قد كشفتُ وقرةً إذ أصبحت بيد الشمال زمامها
فقد أثبت اليد للشمال مبالغة فى تشبيهها بالقادرة على التصرف فيه .

فأقوال العرب السابقة تنسب اليد للأشياء التى لا يتخيل لها يد حقيقية مثل وابل المطر وريح الشمال ، بل الأكثر من ذلك أن العرب تجعل لبعض الأمور المعنوية يدًا كما قال الشاعر :

وقد رابنى وهن المنى وانقباضها وسط جديد اليأس كفه فى صدرى^(٢)

قال الزمخشري : (فجعلت لليأس الذى هو معنى من المعانى - لا من الأعيان - كفان)^(٣).

وقال الجرجاني : (أراد أن يصف اليأس بأنه قد غلب على نفسه وتمكن فى صدره مبالغة فى القدرة عليه والتمكن فيه)^(٤).

فالأشياء السابقة التى نسبت إليها اليد لا يمكن أن نتصور أنها يد حقيقية ، بل لا يمكن إلا أن نتصور أن المراد بها معنى من المعانى المجازية ، وهذا أمر واضح جدًا فإذا قلنا - مثلاً - المملكة فى يد السلطان لا يصح أن يكون المقصود أن المملكة بأجزائها وأطرافها فى يد السلطان التى هى الساعد والكف والأصابع ، بل المعنى أنه قادر عليها مالك لها متصرف فيها .

وبناءً على ذلك : إذا نسبنا اليد إلى الله - تعالى - وهو - سبحانه - لا يجوز عليه الأعضاء ولا الجوارح - كان المعنى أنه - سبحانه - هو القادر والمالك والمتصرف والمنعم والجواد وغيرها من معانى اليد كل بحسب سياقه .

(١) سان العرب ج ١٥ ص ٤١٩ .

(٢) النويرى : نهاية الأرب فى فنون الأدب ج ٢ ص ٢٨٠ .

(٣) الزمخشري : الكشف ج ٢ ص ٤٥ وراجع أساس البلاغة ج ٣ ص ٤٥ .

(٤) جرجاني : دلائل الإعجاز ص ٣٥٥ .

وفى نهاية الحديث عن مسألة الصفات يمكننا القول:

إن الصفات الواردة فى حق الله - تعالى - فى نصوص الكتاب والسنة نحن أمام ثلاثة احتمالات فيها:

الأول: إما أن تبقى الصفة بدون بيان ما يفهم منها فيقال: استواء غير معلوم ووجه غير معلوم، وعين غير معلومة، وهكذا فى باقى الصفات.

وترك الصفات بدون بيان ما يفهم منها يجر إلى اللبس فى فهم صفات البارئ - تعالى -.

الثانى: وإما أن تبقى الصفة على ظاهرها الحقيقى فيقال: استواء حقيقى، ووجه حقيقى، ويد حقيقى، وهكذا فى باقى الصفات، وحيث أن يؤدى القول بالمعنى الحقيقى للصفات إلى توهم ما لا يليق به - سبحانه - من شبه التجسيم والتشبيه ونسبة الأعضاء والجوارح إليه - تعالى -، وهذا نتيجة طبيعية لبقاء الصفة على ظاهرها الحقيقى ووضعها الأصلى فى اللغة.

الثالث: وإما نعدل بألفاظ هذه الصفات عن المعنى الحقيقى الظاهر الذى يوهى المحال إلى معانٍ لغوية أخرى تمكنا من فهم صفاته - تعالى - على وجه صحيح.

وإذا كان الاحتمالان الأولان يترتب عليهما المحال - من اللبس فى الفهم أو توهم ما لا يليق به - تعالى - فلم يبق إلا الاحتمال الثالث الذى نستطيع من خلاله أن نفهم صفاته - تعالى -.

ولكن هذا المعنى الذى سيعدل من المعنى الحقيقى إليه لا بد وأن تتوافر فيه عدة شروط تصحح العدول إليه، وأهم هذه الشروط:

الأول: أن يكون لائقاً بالإطلاق والاستعمال فى حقه - تعالى -.

الثانى: أن يكون سائغاً فى اللغة، وأعنى بهذا أن يكون متوافقاً مع صحيح اللغة وفصيحها من ناحية، ومن ناحية أخرى يكون هذا المعنى المجازى مشهوراً فى الاستعمال فى المعنى المعدول إليه شهرته فى المعنى الحقيقى أو قريباً منه.

فمثلاً حين صرفنا اليد إلى معنى القدرة أو النعمة أو الجود وجدنا هذه المعانى فى

اللغة - أكثر شهرة من استعمال اليد في المعنى الحقيقي في بعض المواضع ، وكذلك العين لما عدلنا بها عن المعنى الحقيقي - العضو أو الجارحة - إلى معنى الحفظ والحراسة والعناية ، كانت المعاني المجازية أشهر من المعنى الحقيقي في كثير من المواضع ، بالإضافة إلى ما تؤدّيه المعاني المجازية من معان ربما لا تكون موجودة عند التعبير بالمعنى الحقيقي .

الثالث : ويشترط أن تكون هناك قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي ومرجحة للمعنى المجازي سواء كانت قرينة عقلية أو كانت قرينة لفظية .

الرابع : ولا بد أن تكون هناك علاقة قوية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، كما إذا قلنا : إن اليد بمعنى القدرة فالعلاقة بين المعنيين أن القادر على فعل شيء إنما يقتدر على فعله باليد في الغالب ، وكذلك المنعم والجواد .

فإذا توافرت هذه الشروط في معنى من المعاني فإنه يصح إطلاقه في حق الله - تعالى - وذلك يكون أولى من ترك الصفة بدون بيان ما يفهم منها وأولى - كذلك - من الاعتماد على الظاهر المترتب عليه محال .



المبحث الثاني:

رؤية الله - تعالى -

تحديد طرفي النزاع:

تعد مسألة رؤية الله - تعالى - من المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين ، والخلاف المعتد به في هذه المسألة هو الخلاف بين المعتزلة وبين أهل السنة ، وأما الفرق الأخرى كالرافضة^(١) والمجسمة^(٢) والكرامية^(٣) فلا يعتد بكلامهم في هذه المسألة لأنهم ذهبوا إلى أن الرب جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول ويتنقل ، وأنه في جهة معينة ومن قال بهذا فإنه يجيز الرؤية في كل آن^(٤).

بل وقع التصريح منهم بأنه - تعالى - (لو لم يكن جسمًا لما صح أن يرى)^(٥) وهذا التصريح منهم بالجسمية والهيئة وغيرها من صفات المحدثات تجعل الكلام معهم في هذه المسألة غير مجد ، أو على حد تعبير القاضي عبد الجبار : (الكلام معهم في هذه المسألة لغو)^(٦).

(١) هم فرقة من الشيعة الغالبه سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، ويقال: إنهم سموا رافضة لأنهم رفضوا الدين، وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا بعد النبي لتركهم الافتداء به بعد وفاته، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد في الأحكام. راجع: الأشعري مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٨٨ وما بعدها والبغدادى: الفرق بين الفرق ص ٤١ وما بعدها والأسفراينى التبصير فى الدين ص ٢٤.

(٢) الجسمية هم الذين يقولون إن الله جسم من الأجسام له طول وعرض وعمق وطعم ورائحة. راجع مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٠٦ والفرق بين الفرق ص ٦٥.

(٣) هم أتباع محمد بن كرام السجستاني من زهاد سجستان كان يدعو أتباعه إلى تجسيم معبوده ويزعم أنه جسم له حد ونهاية، وصرح فى بعض كتبه أن الله جوهر، وزعم أن الله تماس للعرش وأنه محل للحوادث إلى آخر ذلك من الضلالات التي يقول عنها البغدادى: إنها تزيد على الآلاف. راجع الفرق بين الفرق ص ١٨٩ وراجع اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين ص ٦٧.

(٤) راجع تعليقات الدكتور عبد الكريم عثمان على شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار هامش ص ٢٣٢.

(٦) نفس المصدر ٢٣٣.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

فالكلام المعتد به - إذن - سينحصر بين المعتزلة وبين أهل السنة:

فأما المعتزلة: فقد ذهبوا إلى أنه يجب نفى الرؤية عن الله - تعالى - ، وهم يعتبرون هذا النفي هو من قبيل نفى التشبيه عن الله - تعالى - وتهذيبه عن أن يكون جسمًا أو عرضًا ، أو أن يكون حالاً في مكان أو جهة ، وشبهة المعتزلة الأساسية في ذلك هي شبهة المقابلة التي يقررها القاضي عبد الجبار بقوله: (وتحريرها هو أن الواحد متّراء بحاسة ، والرأى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وقد ثبت أنه - تعالى - لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل)^(١).

ويشير القاضي إلى هذه الشبهة في المغنى - أيضاً - فيقول: (وما يدل على أنه لا يصح أن يُرى بالأبصار أن البصر لا يصح أن يرى إلا ما كان مقابلاً له أو في حكم المقابل له ، فما اختص بذلك يصح أن يرى بالبصر ، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به)^(٢).

ويذكر الزمخشري أن الذي جعل النظر ممتنعاً إليه - تعالى - هو (ما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم)^(٣).

وشبهة المقابلة هي عمدة شبه المعتزلة في نفى الرؤية ومعناها: (أن الباري لو كان مرئياً لكان مقابلاً للرأى ضرورة ، ولو كان مقابلاً للرأى لكان في حيز ، لكن كونه في حيز باطلاً ، لأنه إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال فيكون جوهراً ، وإما أن يكون متحيزاً بالتبع فيكون عرضاً ، وكونه جوهراً أو عرضاً باطل لتتزه عنهما ، فما أدى إليه وهو كونه مرئياً باطلاً ، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بمَرئى ، وهو المطلوب)^(٤).

فالمعتزلة ينفون رؤية الله - تعالى - لما يلزم عليها - في نظرهم - من التجسيم والتشبيه والحيز والمكان ، وكلها أمور باطلة في حقه - تعالى - .

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

(٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج ٤ ص ١٤٠ بتحقيق د. محمد مصطفى حلمي ود. أبو الوفا الغنيمي - الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ.

(٣) الزمخشري: الكشف ج ٢ ص ١١٣.

(٤) راجع: أبو دققة: كتاب التوحيد ص ١٨٦.

وأما أهل السنة: فقد أثبتوا الرؤية وقالوا: إن رؤية الله - تعالى - جائزة من جهة العقل، وهى واجبة للمؤمنين فى الدار الآخرة من طريق الشرع، ولا خلاف بين أهل السنة فى ذلك^(١).

وقد بادر أهل السنة إلى بيان أنه لا يلزم من إثبات الرؤية لله - تعالى - شئ محال مما ظنه المعتزلة من قبل، فقال الإمام الأشعرى وهو بصدد إثبات الرؤية ونفى ما توهمه النافون من المحالات: (ليس فى جواز الرؤية إثبات حدث... وليس فى إثبات الرؤية لله - تعالى - تشبيه البارى - تعالى - ولا تحنيسه ولا قلبه عن حقيقة... وليس فى الرؤية تجويره ولا تظليمه ولا تكذيبه... فلما لم يكن فى إثبات الرؤية شئ مما يجوز عليه - تعالى - لم تكن مستحيلة وإذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله - تعالى -)^(٢).

والى مثل هذا أشار إمام الحرمين - أيضاً - فقال: (إن الذين أحالوا الرؤية على الله - تعالى - بنوا عقدهم على ظن فاسد)^(٣).

فمعتقد جماهير أهل السنة هو: جواز رؤية البارى - تعالى - (رؤية دون محاذاة ولا تكيف ولا تحديد كما هو معلوم موجود ولا يشبه الموجودات، كذلك هو لا يشبه المراتب فى شئ، فإنه ليس كمثله شئ)^(٤).

والواقع أن هذه الأوجه العقلية بين المنكرين للرؤية فى حق الله - تعالى - والمثبتين لها مبسطة فى الكتب الكلامية للفريقين، والذى يعنينا هو المعانى اللغوية التى أثرت على موقف كل فريق فى هذه المسألة.

المعانى اللغوية التى أثرت على فهم مسألة الرؤية:

إن الناظر فى تناول المتكلمين لمسألة الرؤية والخلافات الدائرة بينهم ليلاحظ أن هناك

(١) القاضى الباقلانى: الإنصاف ص ١٧٠.

(٢) الإمام الأشعرى: كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٦١ - ٦٢ علق عليه د. حمودة غرابة - المكتبة الأزهرية بدون تاريخ.

(٣) الجوينى: العقيدة النظامية ص ٣٩.

(٤) ابن عطية: المحرر الوجيز ج ٦ ص ٤٥٨.

العديد من المعانى اللغوية التى أثرت بشكل كبير على موقف كل فريق من المختلفين حول هذه المسألة :

ويمكن حصر أهم المعانى والأوجه اللغوية المؤثرة فى هذه المسألة فيما يلى :

أولاً: معنى الإدراك والرؤية وفهم المتكلمين لهما .

ثانياً: معنى حرف «لن» فى اللغة وموقف المتكلمين منه .

ثالثاً: معنى النظر الوارد فى آية سورة القيامة ورأى المتكلمين فيه .

رابعاً: معنى لفظ «إلى» الوارد فى نفس الآية وهل هو حرف أو اسم .

وسأقوم بعرض هذه المعانى من وجهة نظر اللغة ، ثم نعرض لوجهة كل فريق فيها ثم نوازن بين الموقفين ، وذلك مفصلاً فيما يلى :

أولاً: معنى الإدراك والرؤية وفهم المتكلمين لهما:

الإدراك: ورد نفى الإدراك عن الله - تعالى - على سبيل المدح فى القرآن الكريم فى قوله - تعالى - : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] .

وقبل عرض وجهتى النظر للمتكلمين حول معنى الإدراك نذكر أولاً معنى الإدراك فى اللغة .

وبالرجوع إلى معاجم اللغة وجدنا أن هناك إجماعاً بينها على أن الإدراك يتضمن معنى اللحوق والبلوغ إلى غاية الشئ، والإحاطة به بتمامه، والوصول إلى نهاياته .

فالإدراك فى أصل وضعه اللغوى هو : بلوغ الشئ وتمامه، ومنه إدراك الشجرة وإدراك الغلام^(١) .

والإدراك فى اللغة : بلوغ أقصى غاية الشئ، وإحاطة الشئ بكماله^(٢) .

(١) العسكري: الفروق اللغوية ص ٣١ .

(٢) المناوى: التوقيف ص ١٣ .

ولذلك فالإدراك (موقوف على أشياء مخصوصة . . . والإدراك يتناول الشيء على أخص أوصافه)^(١).

ويعرفه الجرجاني بقوله: (الإدراك: إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده)^(٢). ويذكر ابن عطية أن (الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى أعماقه وحوزة من جميع جهاته)^(٣).

ويعرفه الكفوي بقوله: (الإدراك عبارة عن الوصول واللحوق، يقال: أدركت الشجرة إذا بلغت النضج، ومن رأى شيئاً ورأى جوانبه ونهاياته قيل إنه أدراكه وأحاط بجميع جوانبه، ويصح: رأيت الحبيب وما أدركه بصري، ولا يصح أدركه بصري وما رأيته، فيكون الإدراك أخص من الرؤية)^(٤).

فالإدراك في معناه الحقيقي ووضعه اللغوي الأصلي يتضمن الإحاطة بالشيء المرئي وبلوغ جميع جهاته وجوانبه.

الرؤية: تأتي الرؤية في اللغة بمعنى المشاهدة، وذلك إذا قرنت بآلات المشاهدة كالنظر والبصر والعين، وتأتي بمعنى العلم وذلك إذا خلت عن هذه الأشياء، أو قرنت بما يفيد التفكير والعلم، فيعرفها الجرجاني بقوله: (الرؤية: المشاهدة بالبصر حيث كان أى في الدنيا والآخرة)^(٥).

ويعرفها الفيروز آبادي بقوله: (الرؤية هي النظر بالعين والقلب)^(٦).

والفرق بين المعنيين أن (الرؤية بمعنى المشاهدة بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين)^(٧).

(١) الفروق اللغوية ص ٣١.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ٣.

(٣) ابن عطية: المحرر الوجيز ج ٢ ص ٤٥٤.

(٤) الكفوي: الكليات ج ١ ص ٨٠.

(٥) التعريفات: ص ٣٧.

(٦) القاموس المحيط ج ٣ ص ٤٢٢.

(٧) مختار الصحاح ص ١١٠ وراجع لسان العرب ج ٤ ص ٢٩١.

فهم المتكلمين لمعنى الإدراك والرؤية:

اختلفت وجهتا نظر المتكلمين المختلفين حول مسألة الرؤية فى فهم معنى الإدراك والرؤية:

فالمنكرون للرؤية وهم المعتزلة: ذهبوا إلى التسوية فى المعنى بين لفظ الإدراك وبين لفظ الرؤية، وبناءً على هذه التسوية قالوا: إن الإدراك بمعنى الرؤية، وإذا انتفى الإدراك انتفت الرؤية، وعدوا نفى الإدراك عن الله الوارد فى القرآن فى قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] من أقوى الأدلة التى تؤيد مذهبهم فى نفى الرؤية.

يقول القاضى عبد الجبار فى معرض استدلاله بالآية السابقة على مذهبه النافى للرؤية: (ووجه الدلالة فى الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه - تعالى - نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد فى ذلك تمهيداً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمهيداً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقص غير جائزة على الله - تعالى - فى حال من الأحوال)^(١).

ويذكر القاضى هذا المعنى فيقول: (إن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر... فإذا صح ذلك فيجب أن يكون قوله - تعالى - ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ بمنزلة قوله لو قال: لا تراه الأبصار)^(٢).

ويؤكد القاضى فى موضع ثالث على أن هذه الآية تدل على أنه تعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار والعيون على وجه فى كل وقت^(٣).

والى نفس هذا المعنى يذهب الزمخشري فيرى أن معنى هذه الآية الكريمة أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصراً فى ذاته^(٤).

وينفى المعتزلة أن يكون من معانى الإدراك الإحاطة فيقولون: (إن الإدراك إذا أطلق لم يحتمل الإحاطة، لأنه لا يستعمل حيث تستعمل الإحاطة فلا يقال: أدرك السور المدينة، وإن كان محيطاً بها)^(٥).

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

(٢) متشابه القرآن ج ١ ص ٢٥٥.

(٣) الزمخشري: الكشاف ج ٢ ص ٤١.

(٤) المغنى ج ٤ ص ١٤٥.

(٥) المغنى ج ٤ ص ١٤٨.

وفى موضع آخر يؤكد القاضى عبد الجبار أن الإحاطة ليست من معانى الإدراك، ولا من محتملاته اللغوية فيقول: (الإحاطة ليست بمعنى الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها، ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة ولا يقولون أدركها أو أدرك بها... فلا يجوز حمل الإدراك فى الآية على الإحاطة)^(١).

ويتضح مما سبق أن المعتزلة يرون أن معنى الإدراك ومعنى الرؤية متساويان فى اللغة، فإذا جاء النص بنفى الإدراك أفاد نفى الرؤية المساوية له فى المعنى، كما أنهم ينفون كون الإحاطة من معانى الإدراك.

وأما المثبتون للرؤية وهم أهل السنة: فإنهم يفرقون بين الإدراك والرؤية، ويرون أن الإدراك يتضمن معنى زائداً على مجرد الرؤية، وأنه إذا نُفى الإدراك عن الله - تعالى - لهذا المعنى الزائد فلا يلزم من ذلك نفى الرؤية عنه - تعالى -، وهذا المعنى الزائد الذى فهمه أهل السنة من الإدراك هو الإحاطة والوصول إلى جميع جوانب المرئى وحدوده وغاياته، وهذا المعنى لا خلاف بين أهل السنة على نفيه عن الله تعالى.

يقول القاضى الباقلانى: (الإدراك معنى يزيد على الرؤية، لأن الإدراك الإحاطة بالشئ من جميع الجهات، والله - تعالى - لا يوصف بالجهات، ولا أنه فى جهة، فجاز أن يُرى وإن لم يدرك)^(٢).

ويستدل الباقلانى على هذا المعنى المستفاد من الإدراك والذى لا يوجد فى الرؤية بالقرآن فيقول: (وهذا كقوله - تعالى - ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠] يعنى أحاط به من جميع جوانبه، فالغرق لا يوصف بأنه يرى وإنما يوصف بأنه أحاط بالشئ، فكذلك المؤمن يوصف بأنه يرى ربه ولا يدركه بالإحاطة)^(٣).

ويشير إمام الحرمين أيضاً إلى هذا المعنى الذى يفرق بين الإدراك والرؤية فيقول عن آية سورة الأنعام ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ إن الرب - تبارك وتعالى - لا يُدرك جرباً على ظاهر الآية، بل يُرى، وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٩.

(٢) الباقلانى: الإنصاف ص ١٧٧.

(٣) الباقلانى: الإنصاف ص ١٦٩.

الإدراك لإنبائه عن الإحاطة وتضمنه للحقوق، وإغما يُلحق ذو الغايات والرب - تعالى - يتقدس عن التحديد بالنهايات^(١).

ويرى الأمدى أن الإدراك المنفى فى هذه الآية (هو الإدراك الذى يتبادر إلى الأفهام ويغلب على الأوهام من الإحاطة بالغايات، والتحديد بالنهايات، دفعاً لتوهم من يتوهم أنه يرى لصورة أو شكل مخصوص)^(٢).

فالإدراك المنفى فى هذه الآية الكريمة هو (الإدراك المشعر بالإحاطة بالكنه، أما مطلق الرؤية فلا تدل الآية على نفيه)^(٣).

ونستخلص من هذه النصوص السابقة أن أهل السنة يفرقون بين الإدراك والرؤية ويؤكدون على أن الإدراك يتضمن معنى الإحاطة، وهذا المعنى هو الذى لا يتناسب مع الإطلاق على الله تعالى.

فالإدراك المنفى هو الإدراك المقيد بمعنى الإحاطة لا مطلق الإدراك.

الموازنة بين الرأيين:

يمكن الموازنة بين رأى النافين للرؤية ورأى المثبتين لها فى هذه النقطة من خلال عدة أمور:

الأول: خالف المعتزلة حقيقة اللغة وأصل وضعها فى فهم معنى الإدراك وتسويتهم بينه وبين الرؤية، ولم يعتمدوا على المعنى اللغوى الحقيقى الذى يفيد لفظ الإدراك فى اللغة وهو الإحاطة والبلوغ إلى نهايات الشئ المرئى من جميع جوانبه، وهذا المعنى هو الذى يتبادر إلى الذهن من لفظ الإدراك، وهذا المعنى محل إجماع اللغويين الذين مر ذكر شئ من نصوصهم.

وهذه المخالفة الواضحة من المعتزلة تدل على عدم التزامهم بالحقائق اللغوية إذا كانت مخالفة لمذهبهم العقدى.

الثانى: اعتمد أهل السنة على المعنى الحقيقى للإدراك - كما نبه على ذلك الجوينى

(١) الجوينى: الإرشاد ص ٨٥.

(٢) الأمدى: غاية المرام ص ١٧٧.

(٣) الأمين الشنقيطى: دفع إيهام الإضطراب عن آى الكتاب ص ٤٧.

والآمدى منذ قليل - ، وهذا يدل على أهمية المعنى الحقيقي عند أهل السنة، فهم يستعملونه ويعتمدون عليه في فهم المسائل العقدية ما لم يتضمن محالاً في حق الله تعالى .

الثالث: أن اللغة تؤيد ما ذهب إليه أهل السنة من التفريق في المعنى بين الإدراك والرؤية، وأنه إذا ورد النص بنفى الإدراك فلا يلزم منه نفى الرؤية، لأن الإدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم .

ويؤيد صحة هذا الفهم من أهل السنة لمعنى الإدراك ما نص عليه صاحب تهذيب اللغة من أن الإدراك المراد في آية سورة الأنعام هو إدراك الشيء والإحاطة بحقيقته^(١) .

معنى ذلك أنه إذا انتفى الإدراك الموصوف بهذه الصفة والمقيد بهذا القيد فلا يلزم منه نفى الرؤية .

الرابع: ويؤيد مذهب أهل السنة - أيضاً - أن القرآن الكريم قد صرح بالتفريق بين الإدراك والرؤية وذلك في قوله - تعالى - : ﴿ فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴾ (٦٦) قَالَ كَلَّا ﴿ [الشعراء : ٦١ - ٦٢] .

قال البغوي: (الإدراك غير الرؤية لأن الإدراك هو الوقوف على كنه الشيء والإحاطة به، والرؤية المعاينة، وقد تكون الرؤية بلا إدراك كما في هذه الآية فقد نفى الإدراك مع إثبات الرؤية .

فالله - عز وجل - يجوز أن يرى من غير إدراك ولا إحاطة، كما يعرف في الدنيا من غير إحاطة ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٠]^(٢) .

وقد أكد اللغويون على أن (الرؤية مع الإحاطة تسمى إدراكاً وهو المراد من قوله - تعالى - ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ حيث نفى ما يتبادر إلى الذهن من الإدراك وهو الإحاطة بالغايات والتحديد بالنهايات، ولا يلزم من النفي على هذا الوجه نفى الرؤية عنه تعالى .

فالإدراك المنفى عن الله - تعالى - غير الرؤية الثابتة له، لأن معنى الإدراك والرؤية متغاير كما قرره أهل السنة وليس متساوياً كما زعمت المعتزلة .

(١) الأزهري: تهذيب اللغة ج ٤ ص ٢٠٤ .

(٢) البغوي: معالم التنزيل ج ٣ ص ١٤٣ .

ثانياً: معنى حرف «لن» في اللغة وموقف المتكلمين منه:

هذا هو المعنى اللغوي الثاني من المعاني اللغوية المؤثرة في موقف المتكلمين من فهم مسألة الرؤية .

وقد ورد حرف «لن» في القرآن الكريم - فيما يخص مسألة الرؤية - لنفى الرؤية التى طلبها سيدنا موسى - عليه السلام - من ربه - تعالى - وذلك فى قوله - تعالى - : ﴿لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] .

وقبل أن نعرض لأراء المختلفين حول الرؤية نورد معنى حرف «لن» فى اللغة: معنى «لن» فى اللغة: انقسم اللغويون فى بيان معنى حرف لن إلى قسمين: الأول: ويمثله أغلب اللغويين، ويرون أن حرف «لن» هو لنفى ما يستقبل وأنه لا يفيد تأييد النفى .

يقول ابن هشام: (لن حرف نفى واستقبال، ولا يفيد توكيد النفى ولا تأييده، وكلاهما دعوى بلا دليل)^(١) .

ويستدل ابن هشام على أن «لن» لا تفيد تأييد النفى بالقرآن فيقول: (ولو كانت - أى لن - لتأييد النفى لم يقيد منفيها باليوم فى قوله - تعالى - : ﴿فَلَن أَكَلَمَ الْيَوْمَ نِسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦] ولكان ذكر الأبد فى {وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا} ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] تكراراً والأصل عدمه)^(٢) .

والى نفس هذا المعنى يذهب المرادى ولكنه زاد على ما سبق أن النفى بحرف لا أكثر توكيداً من النفى بحرف لن فيقول: (لن حرف نفى ينصب الفعل المضارع ويخلصه للاستقبال، ولا يلزم أن يكون نفيها مؤبداً، وقد يكون النفى بلا أكد من النفى بلن لأن المنفى بلا قد يكون جواباً للقسم، والمنفى بلن لا يكون جواباً للقسم، ونفى الفعل إذا أقسم عليه أكد)^(٣) .

(١) ابن هشام: معنى اللبيب من كتب الأعراب ص ١٠٧ .

(٢) ابن هشام: معنى اللبيب ص ١٠٧ .

(٣) ابن قاسم المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٤٥ .

ومن هذا الفريق أبو البقاء الكفوى الذى أشار إلى أن لن (حرف نفى لحدوث المضارع، ونصب للفظه، واستقبال لزمانه، ولا تفيد تأييد النفى) ويزيد الكفوى الأمر وضوحاً فيذكر أننا لو قلنا بأن «لن» تفيد التأييد (للزم التناقض بمقارنة «حتى» فى قوله تعالى - ﴿فَلَنُأْبِرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾ [يوسف: ٨٠] ^(١).

وقد لاحظ الكفوى ملاحظة طريفة فى بنية الحرفين - لن ولا - اللذين يستخدمان للنفى، وهذه الملاحظة تفيد أن لا أكد من لن فى النفى، يقول الكفوى عن حرف لن: (إنما هى - أى لن - لنفى ما قرب وعدم امتداد النفى، وذلك لأن الألفاظ مشاكلة للمعاني فلا جزؤها ألف يمكن امتداد الصوت بها بخلاف «لن» فطابق كل لفظ معناه، فحيث لم يرد النفى مطلقاً يؤتى بلن، وحيث أريد النفى على الإطلاق يؤتى بلا) ^(٢).

فلن عند أغلب اللغويين لا تفيد التأييد، بل تفيد مجرد نفى الحدث فى المستقبل. الثانى: وهم بعض اللغويين ذهبوا إلى أن لن تفيد التأييد، أو نفى الأبد، من هؤلاء الزمخشري الذى أكد أن لن تفيد تأكيد النفى وتأييده ^(٣). ومنهم السكاكى الذى قال: (لن لنفى سيفعل، وإنه لتأكيد النفى فى الاستقبال، وقد أشير إلى أنه لنفى الأبد) ^(٤).

والواقع أنه كثيراً ما يقرن لفظ الأبد بحرف لن خاصة عند المعتزلة - كما سيأتى فى نصوصهم بعد قليل - فما هو معنى الأبد فى اللغة؟

معنى الأبد فى اللغة: تؤكد معاجم اللغة أن الأبد هو مدة الدهر، أى مدة هذه الدنيا التى نعيشها وأن هذا اللفظ يستخدم للدلالة على البقاء مدة طويلة (فالأبد بمعنى الدهر وجمعه آباد وأبود ويقال: أبدُ أييد كما يقال: دهر داهر، ويقال لا أفعله أبد الآبدين كما يقال: دهر الداهرين) ^(٥).

(٢) الكفوى: الكليات ص ١٢٦٧.

(١) الكفوى: الكليات ص ١٢٦٧.

(٣) الزمخشري: الكشف ج ٢ ص ١١٣.

(٤) السكاكى: مفتاح العلوم ص ٤٦.

(٥) جمهرة اللغة ج ٢ ص ٧١ وراجع الصحاح فى اللغة ج ١ ص ١.

وفى المعجم الوسيط: (الأبد هو الدهر، وفى الأمثال: طال الأبد على لبد، يُضرب للشئ يعمّر ويمر عليه زمن طويل) (١).

والدهر فى الأصل اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضاءه، ثم يعبر به عن كل مدة كثيرة (٢).

والأبد والدهر لفظان مترادفان يستعمل كل منهما مكان الآخر، وهما يطلقان على مدة الدنيا من أولها إلى آخرها.

ومما يؤيد هذا الترادف بين اللفظين ما ورد فى الحديث الشريف (.....) قال له سراقه بن مالك: أرايت متعتنا هذه ألعامنا أم للأبد؟ فقال: بل هى للأبد (٣) قال ابن الجزرى: والأبد الدهر أى هى لآخر الدهر (٤).

وورد فى الحديث أيضاً (أن النبى ﷺ أتى بشراب فدار على القوم - وفيهم رجل صائم -، فلما بلغه قيل له: اشرب فقيل: يا رسول الله إنه ليس يفطر وإنه يصوم الدهر فقال: «لا صام من صام» الأبد) (٥) قال ابن حجر وأتى هذا الحديث بلفظ: لا صام من صام الدهر (٦).

فالسنة قد استعملت الأبد والدهر بمعنى واحد، وهما يقعان عند العرب على مدة الدنيا كلها من ابتدائها إلى أنتهاها (٧).

وبناءً على ما سبق نجد أن حرف لن إما أن يفيد النفى فى الاستقبال بلا تأكيد ولا تأييد كما هو رأى أغلب اللغويين، وإما أن يفيد تأكيد النفى وتأييده كما هو رأى بعض اللغويين، ولكن يفسر التأييد هنا على أنه المدة الطويلة التى قد تكون مدة الدنيا كلها.

(٢) الراغب: المفردات ص ١٧٣.

(١) لمعجم الوسيط ج ١ ص ٨٩.

(٣) هذا الحديث رواه الطبرانى فى المعجم الكبير برقم ٦٦٠٤ ج ٧ ص ١٣٦ ورواه النسائى فى السنن الكبرى برقم ٣٦٨٧ ج ٢ ص ٣٠٩.

(٤) النهاية فى غريب الأثر ص ٨.

(٥) هذا الحديث: رواه الطبرانى فى المعجم الكبير برقم ١٢٦٧٦ ج ١٢ ص ١٣٠ ورواه الهيثمى فى معجم الزوائد ج ٧ ص ٣٧٣.

(٦) ابن حجر: فتح البارى ج ٦ ص ٢٥٠.

(٧) الفيروز آبادى: بصائر ذوى التمييز ج ١ ص ٧٧٠.

موقف المتكلمين من حرف لن ومن معنى الأبد:

تباينت آراء المتكلمين المنكرين للرؤية والمثبتين لها حول فهم معنى حرف «لن»، وحول معنى الأبد الذى يقترن بالنفى بحرف لن.

فالمنكرون للرؤية: رأوا أن فى رد الله - تعالى - على طلب موسى - عليه السلام - للرؤية باستخدام حرف لن دليلاً قوياً على نفى الرؤية، لأن هذا الحرف - كما يرون - يفيد معنيين :

أولهما: تأكيد النفى .

ثانيهما: تأييد النفى واستمراره فى المستقبل .

يقول الزمخشري: (فإن قلت: ما معنى لن ؟ قلت: تأكيد النفى الذى تعطيه لا وذلك لأن «لن» تنفى المستقبل تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفياً قلت: لن أفعل غداً، والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله - تعالى - ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا﴾ [الحج: ٧٣].

فقوله - تعالى -: ﴿لَا تَدْرِيكَ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] نفى للرؤية فى المستقبل، ﴿تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] تأكيد وبيان لأن النفى مناف لصفاته^(١).

ويروى القاضى عبد الجبار عن شيوخه أنهم (قد استدلوا بهذه الآية على أنه - تعالى - لا يرى لأنه قال: ﴿تَرَانِي﴾ وذلك يوجب نفى رؤيته - تعالى - فى المستقبل أبداً)^(٢).

ويؤكد القاضى هذا المعنى فيقول: (إن قوله - تعالى - ﴿تَرَانِي﴾ يدل ظاهره على أنه لا يراه أبداً، لأن النفى على هذا الوجه يوجب ذلك فى اللغة)^(٣).

ووجه استدلال المعتزلة بهذا النفى - رغم وروده فى حق موسى وحده هو أنه (إذا ثبت أن ظاهره يدل على أن موسى - عليه السلام - لن يراه على وجه فيجب أن يكون

(١) الزمخشري: الكشف ج ٢ ص ١١٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ٢١٦.

(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٤ ص ١٦٩.

غيره لا يراه من الأنبياء والمؤمنين ، لأنه قد ثبت بالإجماع أنه إن صح أن يراه بعضهم رآه سائرهم^(١).

أى أن هذا الحكم بنفى الرؤية وإن ورد فى حق موسى إلا أنه - فى نظر المعتزلة - ينسحب على الجميع .

فالمعتزلة قد فهموا حرف لن على أنه لتأكيد النفى وتأبيده ، ومعنى التأيد عندهم استمراره فى المستقبل .

فإنه - فى نظرهم - لا يصح أن يرى أبداً لا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

وأما المثبتون للرؤية: فقد نظروا إلى حرف لن نظرة مختلفة وجاء تفسيرهم لهذا الحرف على وجهين .

الأول: منهم من منع أن يكون حرف لن لتأيد النفى - كما زعمت المعتزلة - وإنما هو للتأكيد فقط ، ولا يفيد معنى التأيد حتى ولو كان مقروناً بلفظ الأبد ، فكيف وإن لم يقرن به ؟

يقول القاضى الباقلانى : (إن حرف لن - فى آية سورة الأعراف - لا يقتضى عدم جواز الرؤية فى الدنيا والآخرة ولو قرن بأبد ، ألا ترى أنه - تعالى - قال فى حق اليهود ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة من الآية ٩٥] يعنى الموت ولم يقتض ذلك إلا يتمنوه فى الدنيا والآخرة ، لأنه أخبر عنهم أنهم يتمنون الموت فى النار بقوله : ﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف : ٧٧] يعنون الموت .

فإذا كان حرف لن مع اقتران أبد لا يقتضى نفى ذلك فى الدنيا والآخرة ، فكيف إذا لم يقرن به أبد^(٢) .

وقد إشار السعد التفتازانى أيضاً إلى أن حرف لن لا يفيد التأيد عند اللغويين فقال : (إن كون كلمة لن للتأيد لم يثبت ممن يوثق به من أئمة اللغة ، وكونها للتأكيد وإن ثبت بحيث لا يمنع إلا مكابرة ، لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لا نصاً ولا ظاهراً^(٣) .

(٢) الباقلانى: الأنصاف ص ١٧٢ .

(١) نفس المصدر ج ٤ ص ١٧٠ .

(٣) التفتازانى: شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٠٧ .

معنى ذلك أن لن وإن أفاد تأكيد النفي إلا أن هذا النفي ليس عاماً في جميع الأوقات بل هو خاص بتأكيد النفي في الدنيا .

وهذا ما أشار إليه الجرجاني بقوله : (منع كون لن للتأييد ، بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط)^(١) .

فهذا الاتجاه عند بعض أهل السنة ينفي أن يكون حرف لن لتأييد النفي ، بل هو لتأكيد فقط ، فعلم من ذلك أن النفي المستفاد من دخول لن على الفعل تراني ليس عاماً في الدنيا والآخرة ، بل هو مؤكد في الدنيا فقط .

الثاني : ومن أهل السنة من جوّز أن يكون حرف لن مفيداً لمعنى تأييد النفي ولكنهم فسروا هذا التأييد المستفاد من حرف لن بتفسيرين :

أولهما : أن يكون المقصود بالتأييد هو مدة الدنيا فقط ، ولا يلزم من ذلك نفي الرؤية في الآخرة أيضاً .

يقول البغدادى : (فإن قيل : فقوله : ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ يدل على نفي الرؤية أبداً لأن حرف لن على التأييد قيل : هو على تأييد النفي في الدنيا ، ألا تراه قال عن الكفار ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ أى الموت ، يعنى في الدنيا ، لأن الكافر يتمنى الموت في الآخرة ليتخلص من العذاب)^(٢) .

والى هذا المعنى يذهب السيالكوتى في حاشيته على شرح المواقف فيذكر أن لن وإن أفادت التأييد لكنه ليس تأييداً مطلقاً ، ولكن المراد التأييد بالنسبة إلى أوقات الدنيا^(٣) .

ثانيهما : أن يكون المراد من التأييد ليس بالنسبة إلى الأوقات ولكن بالنسبة إلى الأشخاص ، بمعنى أنه : (إذا كان النفي متأبداً فى حق موسى - عليه السلام - فليس فى ذلك حجة فى نفي الرؤية بالنسبة إلى غيره مطلقاً)^(٤) .

وعلى كل حال فإن الآية الكريمة التى ورد فيها حرف لن نافياً لطلب موسى رؤية ربه ليس فيها دليل على نفي الرؤية مطلقاً فى جميع الأوقات ولجميع الأشخاص .

(٢) الشريف الجرجاني : شرح المواقف ج ٨ ص ١٤٢ .

(٢) البغدادى : أصول الدين ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) حاشية السيالكوتى على شرح المواقف ج ٨ ص ١٤٢ .

(٤) الامدى : غاية المرام ص ١٧٨ .

الموازنة بين الرأيين:

يمكن الموازنة بين رأى المنكرين للرؤية والمثبتين لها فى فهمهم لحرف لن فيما يلى:

أولاً: وقع المعتزلة - المنكرون للرؤية - فى تناقض واضح حين خالفوا إجماع اللغويين فى تفسير حرف لن، حيث أكدوا أن لن تفيد تأكيد النفى وتأييده، وبالتالي لما أجاب الله - تعالى - نبيه موسى بـ: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فقد نفى الرؤية أبداً، والأبد عندهم فى الدنيا والآخرة.

ومما يؤيد مخالفة المعتزلة للإجماع اللغوى فى تفسير حرف لن أن كثيراً من اللغويين قد عابوا على المعتزلة هذا التفسير ولم يقرؤه.

فاللغويون قد صرحوا بمخالفة الزمخشري - وهو أحد أئمة اللغة وأحد أئمة الاعتزال - تفسيره حرف لن بالتأكيد والتأييد، وعدوا ذلك ادعاءً بغير دليل، بل من اللغويين من صرح بأن هذا التفسير محاولة من الزمخشري لتطويع اللغة لمذهبه الإعتزالي.

وقد مر بنا قول ابن هشام: إن لن حرف نفى للاستقبال، وليست لتوكيد النفى خلافاً للزمخشري فى كشفه، ولا لتأييده خلافاً للزمخشري فى أغودجه^(١).

وقال المرادى: لا يلزم من النفى بلن أن يكون النفى مؤبداً خلافاً للزمخشري^(٢).

وقال ابن عصفور: ما ذهب إليه الزمخشري دعوى بلا دليل^(٣).

وقد أشار صاحب «تاج العروس» إلى مخالفة الزمخشري للغويين، ورد عليه بكلام لا يخرج فى مجمله عن الكلام السابق، ولكنه زاد على ما سبق أن صرح بأن هذا الصنيع من الزمخشري - أى ذهابه إلى أن لن لتأييد النفى - (فيه دسيسة اعتزالية حملته على نفى الرؤية على التأييد)^(٤).

ثانياً: على الرغم من تعدد تفسيرات أهل السنة لحرف لن إلا أنها تدل على أمرين.

(١) راجع ابن هشام: معنى اللبيب ص ١٠٧.

(٢) راجع المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٤٥.

(٣) نفس المصدر السابق وراجع: الكفوى: الكليات ص ١٢٦٧.

(٤) اج العروس ج ٥ ص ١١٠.

الأول: موافقتها لحقائق اللغة وأصولها، فتفسيرات أهل السنة لمعنى حرف لن هي نفسها تفسيرات جمهور اللغويين .

الثاني: أنها تدل - فى مجملها - على معنى واحد وهو أن الرؤية المنفية بلن فى الآية الكريمة لا تدل على نفى الرؤية مطلقاً، فالرؤية وإن كانت منفية فى وقت طلب موسى لها فليست منفية فى جميع الأوقات، وكذلك إن كانت منفية فى حق موسى فى ذلك الوقت فليست منفية فى حق جميع الأشخاص .

فاستعمال حرف لن فى هذه الآية الكريمة ليس فيه تمسك لمن نفى الرؤية لأنه ليس لتأييد النفى - كما عليه غالب اللغويين - وحتى إن كان لتأييد النفى - كما صرح بذلك بعض اللغويين، وكذلك بعض المتكلمين - فإن الأبد هو مدة الدنيا .

وبناءً على ذلك: فإن اللغة تؤيد مذهب أهل السنة هنا الذى يبنى على الأدلة السمعية المثبتة لرؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة كما صرحت بذلك الآيات والأخبار .

ثالثاً: معنى النظر الوارد فى آية سورة القيامة، ورأى المتكلمين فيه:

بشر القرآن الكريم المؤمنين بأنهم سيرون ربهم بالنظر إليه يوم القيامة فقال - تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة الآيتان ٢١ - ٢٢] .

وقد اختلفت تفسيرات لفظ النظر فى هذه الآية بين منكرى الرؤية ومثبتيها، وقبل عرض وجهتى نظرهم نعرض أولاً لمعانى النظر فى اللغة:

معانى النظر فى اللغة: تنقسم معانى النظر فى اللغة إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: ما كان مجرداً عن الصلة بحرف، وإذا جاء النظر خالياً عن أن يكون موصولاً بحرف من الحروف فإنه يكون معناه الانتظار (فالنظر والانتظار بمعنى واحد فيقال: نظرت فلاناً وانتظرته بمعنى واحد، ومنه قوله - تعالى - : ﴿انظُرُوا نَفْسٍ مِّنْ نُورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣] ^(١) .

ومن ورود النظر بمعنى الانتظار قوله - تعالى - ﴿فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥] (١).

وقال الزبيدي: (نظرته وانتظرته بمعنى ارتقبت حضوره، ومنه حديث أنس: (نظرنا رسول الله ﷺ ذات ليلة حتى كان شطر الليل) (٢) أى: انتظرناه (٣).
ومن أقوال العرب التى تؤيد أن النظر الخالى عن الصلة بحرف بمعنى الانتظار قول
أمرئ القيس:

فإنكما إن تنظرانى ساعة من الدهر تنفـمـنى لدى أم جندب
فالنظر هنا هو الانتظار (٤)

ومنه قول الخطيب:

نظرتكم أبناء صـادـرة للورد طال بها حوزى وتنسـاسـى
أى: انتظرتكم (٥).

وهكذا: إذا جاء لفظ النظر غير موصول بحرف أفاد معنى الانتظار.

القسم الثانى: من معانى النظر ما كان موصولاً بحرف من الحروف، وتختلف معانى
النظر بحسب اختلاف الحرف الموصول به.

فإذا وصل بحرف فى: كان معناه التدبر والتأمل، وذلك مثل قوله - تعالى -:
﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال - تعالى -
﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ [الصافات: ٨٨].

ففى الآية الأولى حث الله على تأمل حكمته فى خلقهما وتدبرها، وفى الثانية إخبار
عن تأمل نبي الله إبراهيم فى النجوم (٦).

(١) غريب القرآن: ج ١ ص ٢١٥.

(٢) هذا الحديث: رواه مسلم فى صحيحه: كتاب المساجد باب وقت العشاء وتأخيرها رقم ١٤٨١ ج ٢ ص ١١٦.

(٣) ابن سيده: اعراب القرآن ج ١ ص ٤٣٢.

(٤) تاج العروس ج ١ ص ٣٥٥١.

(٥) الراغب: المفردات ص ٢٩٨.

(٦) لسان العرب ج ٥ ص ٢١٥.

وإن وصل بحرف اللام كان معناه الرحمة فيقال : نظر له أى : رحمه^(١) .

وإن جاء النظر موصولاً بحرف إلى : كان معناه النظر بالعين الذى هو الرؤية فيقال : نظرت إليه أى رأيته^(٢) ، وإذا قيل : نظر إليه لم يكن إلا بالعين^(٣) ، والنظر إلى كذا هو نظر العين^(٤) ويقال : نظر إلى كذا أى تأمله بعينه^(٥) ، وقال تعالى : (تعدي النظر إلى) إنما هو فى كلام العرب لمعنى الرؤية^(٦) .

وهذه المعانى فى القسمين السابقين إذا كان النظر مأخوذاً من الفعل الثلاثى - نظر - فأما إذا كان أصله رباعياً - أَنْظَرَ - فإنه يحتمل معانى الإمهال والتأخير مثل قوله تعالى : ﴿ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [الأعراف من الآية ١٤] ، تلك هى أشهر معانى النظر فى اللغة ، والواقع أن المختلفين فى مسألة الرؤية قد اعتمد كل فريق منهم على بعض هذه المعانى اللغوية لتأييد وجهة نظره فى هذه المسألة :

فالمنكرون للرؤية : فسروا النظر الوارد فى قوله - تعالى - ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴾ (٢٢) إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ [القيامة الآيتان ٢١ ، ٢٢] بتفسيرين :

الأول : أن النظر هنا بمعنى : الانتظار والتوقع والرجاء .

والثانى : أنه بمعنى الرؤية لكنها ليست رؤية الله - تعالى - بل رؤية الشواب والنعيم الذى أعده الله للمؤمنين .

فأما المعنى الأول فإنه يفيد أن المؤمنين ينتظرون ثواب ربهم ويتوقعون ويرجون ما أعد الله لهم من الكرامة والنعيم .

يقول الزمخشري فى معنى هذه الآية : (إنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم ، كما كانوا فى الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه)^(٧) .

(١) الزيدى : تارج العروس ج ١ ص ٣٥٥١ .

(٢) تارج العروس ج ١ ص ٣٥٥١ .

(٣) الكفوى : الكليات ص ١٤٦٣ .

(٤) الأزهرى : تهذيب اللغة ج ٥ ص ٤٠ .

(٥) الصحاح فى اللغة ج ٢ ص ٢١٦ .

(٦) تعالى : الجواهر الحسان ج ١ ص ٤٩٢ .

(٧) الزمخشري : الكشف ج ٤ ص ١٩٠ .

ويرى القاضى عبد الجبار أن النظر فى هذه الآية الكريمة (بمعنى الرؤيَّة لا الرؤيَّة) ^(١) وأن المقصود بالآية هو (ما يصح عليه من انتظار النعيم من قبله) ^(٢).

ويستدل القاضى باللغة على هذا المعنى فيقول: (إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار فكأنه قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة) ^(٣).

ويستدل المعتزلة بتأييد هذا المعنى بأقوال العرب فى شعرهم، فيذكر القاضى عبد الجبار أن النظر يأتى بمعنى الانتظار، ومن ذلك قول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولّى فإن غداً لناظره قريب
أى لمنتظره ^(٤)

وقال آخر:

تراه على قرب وإن بعد المدى بأعين آمال إليك نواظر
فالنظر هنا بمعنى الانتظار ^(٥).

ويذكر الزمخشري أن معنى التوقع والرجاء فى هذه الآية مأخوذ من قول الناس: (أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بى يريد، معنى التوقع والرجاء، ومنه قول الشاعر:

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعماً ^(٦)

فالنظر فى كل ما سبق بمعنى الانتظار والتوقع والرجاء.

وأما بالنسبة للمعنى الثانى الذى يفيد أن النظر هو الرؤيَّة لكنها ليست رؤيَّة الله بل رؤيَّة نعمه وثوابه، وأنه تعالى ذكر نفسه وأراد ما يصح النظر إليه من الثواب.

فإن هذا المعنى قد ذهب إليه المعتزلة أيضاً تفسيراً للنظر فى الآية الكريمة، وهذا ما ذكره الشريف المرتضى الذى ارتضى أن يكون النظر: (بمعنى الرؤيَّة بالبصر، وتحمل

(١) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص ٢١٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٤ ص ٢٠٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥.

(٤) نفس المصدر ص ٢٤٥.

(٥) نفس المصدر ص ٢٤٥.

(٦) الزمخشري: الكشف ٧ ص ١٩٠.

الآية على رؤية أهل الجنة لنعم الله عليهم على سبيل حذف المرفي في الحقيقة^(١).

ويرى المعتزلة أن نسبة الفعل إلى شيء وإرادة شيء آخر أمر مشهور ويرد كثيراً مثل قوله - تعالى - : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف : ٨٢] أى : أهل القرية ، ومثل قول عترة :

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي
أى أرباب الخيل
وقال آخر :

سل الربع أنى يمت أم مالك وهل عادة للربع أن يتكلم^(٢)
فالنظر في الآية الكريمة - كما يرى المعتزلة - إما أن يكون بمعنى الانتظار وإما أن يكون بمعنى الرؤية لثواب الله ونعمه ، ويمنع المعتزلة أن يكون النظر إلى الله على الحقيقة .
وأما المثبتون للرؤية : فقد فسروا النظر فى هذه الآية بأنه نظر العين التى فى الوجه إلى الله - تعالى - :

يقوم الإمام الأشعرى : (إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه ، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التى تكون بالعين التى فى الوجه فصح أن معنى قوله - تعالى -
﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [أى : رائية]^(٣) .

ويؤكد إمام الحرمين هذا فيقول : (النظر إذا عدى بإلى اقتضى رؤية البصر)^(٤) .
ويذكر الأمدى - أيضاً - أن النظر المذكور فى الآية موصول بإلى فوجب حمله على النظر بالعين^(٥) .

ويرى أهل السنة أن هذه الآية من أقوى الأدلة السمعية على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة .

(١) الشريف المرتضى : غرر الفوائد ج ١ ص ٦٢ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٧ .

(٣) الأشعرى : اللمع : ص ٦٤ .

(٤) الجوينى : لمع الأدلة ص ١١٧ .

(٥) الأمدى : غايه المرام ص ١٧٨ .

الموازنة بين الرأيين:

بعد هذا العرض لوجهة نظر المنكرين للرؤية والمثبتين لها حول فهمهم لمعنى النظر فى الآية الكريمة التى هى موضع الخلاف فإنه يمكننا ملاحظة الآتى :

أولاً: كان أهل السنة - فى فهمهم للنظر فى هذه الآية - متوافقين مع أصول اللغة التى تؤكد أن النظر الموصول بحرف إلى يتضمن معنى الرؤية بعين الوجه للشئ المراد رؤيته^(١).

وهذا يبين لنا اعتماد أهل السنة على ظاهر اللغة وعلى المعنى الحقيقى للألفاظ متى لم يحتمل محالاً فى حق الله - تعالى - ، فالنظر الموصول بإلى فى الآية الكريمة يعنى فى الظاهر والحقيقة أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة رؤية حقيقية بالعين التى فى الوجه .

ثانياً: إن المعتزلة المنكرين للرؤية مستدلين بتفسير النظر فى تلك الآية فإنه يمكن مناقشتهم فى عدة نقاط هى :-

الأولى: تفسيرهم للنظر فى الآية: فقد فسره معظم المعتزلة بأنه التوقع والانتظار، وأكدوا أن هذه المعانى من محتملات النظر فى اللغة .

والواقع أنه يمكن الرد على المعتزلة هنا من خلال إطلاقات النظر واستعمالاته اللغوية التى وضحت أن النظر يكون بمعنى الانتظار إذا لم يكن موصولاً بحرف من الحروف، وهذا كثير فى القرآن مثل قوله - تعالى - : ﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ ﴾ [الحديد من الآية ١٣] وقوله - تعالى - : ﴿ فَانظُرْ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾ [النمل من الآية ٣٥] وقوله - تعالى - : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾ [الأعراف : ٥٣] .

فالنظر فى ما سبق وأمثاله بمعنى الانتظار، ومن الواضح أن النظر هنا لم يكن مقروناً بحرف إلى ولا غيره من الحروف، حتى قال الرازى : (النظر الوارد بمعنى الانتظار كثير فى القرآن، ولكنه لم يقرن ألبتة بحرف إلى)^(٢).

(١) بل إن من اللغويين من أكد أن النظر المعدى بإلى لا يحتمل فى اللغة إلا معنى الرؤية بالبصر فقط: فارجع تاج العروس ج ١ ص ٣٥٥١.

(٢) الرازى: مفاتيح الغيب ج ١٦ ص ٢٠٠.

فالنظر المجرد عن الصلة يحتمل معنى الانتظار والتوقع والرجاء، أما النظر الموصول بحرف إلى فلا يمكن أن يكون بمعنى الانتظار، بل إن من كبار اللغويين من صرحوا بأن استعمال النظر المقرون بحرف إلى في معنى الانتظار خطأ لغوي.

يقول ابن منظور: (من قال إن معنى قوله - تعالى - ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أى منتظرة فقد أخطأ، لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء بمعنى انتظرته، وإنما تقول: نظرت فلاناً أى انتظرته)^(١).

وقد حكى الزبيدي عن الأزهري هذا القول ووافقه عليه فقال فى قوله - تعالى - ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أى منتظرة: قال الأزهري: وهذا خطأ لأن العرب لا تقول نظرت إلى الشيء بمعنى انتظرته، وإنما تقول نظرت فلاناً أى انتظرته، وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين^(٢).

الثانية: لم يوافق المعتزلة على هذا الكلام السابق المؤكد أن النظر المجرد عن الصلة هو الذى يكون بمعنى الانتظار، وأن الموصول بالى لا يكون بمعنى الانتظار فأوردوا بعض الآيات الشعرية التى فيها اقتران النظر بحرف إلى ولكنها لا تفيد الرؤية بل تفيد الانتظار، ومن ذلك قول الشاعر:

وجـوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلص
وقول الآخر:

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك - زدتنى نعماً
وقول الثالث:

ويوم بذى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظر

فهذه الأقوال - فى رأى المعتزلة - تدل على أن النظر يمكن أن يقرن بحرف إلى ولا يراد به الرؤية بل يراد به الانتظار^(٣).

(١) لسان العرب ج ٥ ص ٢١٥.

(٢) راجع الأزهري: تهذيب اللغة ج ٥ ص ٤٠ والزبيدي: تاج العروس ج ١٠ ص ١٨٥.

(٣) راجع القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٤ ص ٢٠١ وما بعدها وشرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦ وما بعدها والكشاف ج ٧ ص ١٩٠.

والواقع أن استدلال المعتزلة بالأبيات السابقة على مدعاهم يمكن الرد عليه من وجهين :

الوجه الأول: أن هذه الأبيات الشعرية السابقة لا تؤيد وجهة نظرهم فيما ذهبوا إليه من أن النظر فيها بمعنى الانتظار، بل تثبت عكس مدعاهم .
فالبيت الأول الذى ذكروه وهو :

وجـوـه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلاص

فإن هذا البيت - كما يقول الرازى - : (موضوع ، والرواية الصحيحة له هي :

وجـوـه ناظرات يوم بكر إلى الرحمن تنتظر الخلاص^(١))

وقال البغدادى عن هذا البيت الذى ذكره المعتزلة : (إنه قد أبدل فيه يوم بكر بيوم بدر ، ويوم بكر هو اليوم الذى قتل فيه مسيلمة ، فذكر الشاعر أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون منه الأتيان بالخلاص)^(٢) .

ومن المعلوم أن مسيلمة الكذاب كان يسمى : «رحمان اليمامة ش» ، أى أن الرواية الصحيحة للبيت تثبت أن أصحاب مسيلمة كانوا ينظرون إليه نظراً حقيقياً لأنه كان معهم .

وأما البيت الثانى وهو :

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعمما

فلا يدل على ما قالوه من معنى الانتظار ، (لأن مجرد الانتظار لا يستعقب العطية ، بل المراد من قوله : وإذا نظرت إليك أى : وإذا سألتك لأن النظر إلى الإنسان مقدمة لمكاملته فجاز التعبير به عنه)^(٣) .

أى أن هذا القائل فى البيت المذكور ينظر إلى الملك نظراً حقيقياً ويراه عياناً ، لأن ذلك هو مقدمه الكلام معه وسؤاله .

(١) الرازى: مفاتيح الغيب ج ١٦ ص ٢٠٠ .

(٢) البغدادى: أصول الدين ص ١٠٠ .

(٣) الرازى: مفاتيح الغيب ج ١٦ ص ٢٠٠ وراجع تفسير البضاوى ج ٥ ص ٣٥٠ .

وأما البيت الثالث :

ويوم بذى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظر

فإنه يرد على استدلال المعتزلة به ردين :

الأول: أن النظر فيه على حقيقته من الرؤية كما يقول البغدادى : (النظر فى هذا البيت بمعنى الرؤية للموت ، والموت مرئى عندنا ، ومن رأى الميت فقد رأى موته ، كما أن من رأى الأسود فقد رأى سواده)^(١).

والثانى: أن يحمل النظر إلى الموت هنا على المجاز ، أى النظر إلى أسبابه ، أى أنه أراد بالموت هنا الكر والفر والطعن والضرب ، أو أراد به أهل الحرب الذين يجرى الموت على أيديهم^(٢) ، أى أنه هنا تجوز برؤية الموت عن رؤية أسبابه المؤدية إليه^(٣).

فتبين بهذه الردود أن استدلال المعتزلة بهذه الآيات على قولهم بأن النظر إذا عدى إلى معنى الانتظار غير صحيح ، وبناءً عليه فإنه قولهم إن قوله - تعالى - : ﴿إِلَى رَبِّهَا نَظَرَةٌ﴾ أى : منتظرة ثوابه ونعمه قول غير صحيح .

الوجه الثانى: من الرد على المعتزلة فى استدلالهم بهذه الآيات على أن النظر هو التوقع والانتظار أنه يمكن أن يقال لهم : إذا سلمنا أن النظر المقرون إلى قد يرد بمعنى الانتظار - كما زعمتم - فإن قرائن العقل تمنع أن يحمل النظر الوارد فى آية سورة القيامة على هذا المعنى وبيان ذلك أن الآية واردة مورد البشارة للمؤمنين بأنهم سيحصلون على أعظم أنواع النعيم وهو رؤية الرب - تعالى - ، فإذا فسرنا النظر إليه بانتظار النعيم أو الثواب فإن ذلك ينافى البشارة ، وذلك لما فى الانتظار من معنى الألم والتغصص .

يقول التفتازانى: (جاءت الآية لبشارة المؤمنين ، وبيان أنهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور ، والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه ، لأن الانتظار موت أحمر ، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر)^(٤).

(٢) الكفوى: الكليات ص ١٤٦٣.

(١) البغدادى: أصول الدين ص ١٠٠.

(٣) راجع الأمدى: غاية المرام ص ١٧٦.

(٤) التفتازانى: شرح المقاصد ج ٤ ص ١٩٤.

وهذا الكلام من السعد صحيح فى أنه لا يليق بحال المؤمنين المبشرين بفضل الله أن ينتظروا شيئاً أو يتوقعوا حدوثه خاصة إذا عرفنا معنى الانتظار فى اللغة .

فالانتظار فى اللغة هو : طلب ما يقدر أن يقع ويكون مع الشك واليقين ، ويكون مع الخير والشر^(١) .

ثالثاً : لجأ المعتزلة إلى تعريف لفظ النظر نفسه فى اللغة - بغض النظر عما يعتوره من وصائل أو عما يتصل به من - حروف - .

فقالوا فى تعريف النظر : (إنه قلب الحدة الصحيحة حيال المرئى طلباً لرؤيته)^(٢) .

وعرفه القاضى عبد الجبار بقوله : (هو قلب الحدة الصحيحة نحو الشئ التماساً لرؤيته)^(٣) .

والمعتزلة - فى الحقيقة - حين يعرفون النظر بهذا التعريف يرمون إلى أمرين الأول : أن هذا التعريف يقتضى أن يكون الشئ المرئى فى جهة مخصوصة ، فإذا كان الناظر يقلب عينيه لرؤية شئ فلا بد وأن هذا الشئ فى جهة مخصوصة ، وهذه هى شبهة المقابلة المشهورة لدى المعتزلة .

وقد رد عليها أهل السنة - قريباً - كما قرره الإمامان الأشعرى والجوينى^(٤) .

الثانى : يهدف المعتزلة من هذا التعريف أن يشبوا أن النظر فى اللغة لا يقتضى حصول الرؤية للشئ المراد رؤيته فهو قلب الحدة أى : توجيه آلة النظر وهى العين إلى الشئ طلباً لرؤيته ، ولذلك قد ينظر الناظر ولا يرى شيئاً أى أنهم يعنون أن النظر لا يستلزم الرؤية بالضرورة .

والمواقع أن هذا التعريف الذى ذكره المعتزلة تعريف صحيح على جهة اللغة وإن كان استدلالهم به على نفى الرؤية ليس صحيحاً .

(١) العسكري : الفروق اللغوية ص ١٢٣ .

(٢) المرتضى : غرر الفوائد ج ١ ص ٦٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٤ ص ١٩٨ .

(٤) راجع : الأشعرى : اللمع ص ٦١ - ٦٢ والجوينى العقيدة النظامية ص ٣٩ .

فأما صحته لغة فقد ورد عن كثير من اللغويين تعريف النظر بهذا التعريف السابق الذى ذكره المعتزلة بنفس المعنى وبألفاظ قريبة منه .

فصاحب تاج العروس يعرف النظر بأنه : (تقليب البصر لإدراك الشئ ورؤيته ويقال : نظرت إلى كذا إذا مددت نظرك إليه رأيته أو لم تره)^(١) .

ويعرفه المناوى بقوله : (هو تقليب البصر أو البصيرة لإدراك الشئ ورؤيته)^(٢) .

ويعرفه أبو هلال العسكري بقوله : (هو تقليب الحدقة نحو ما يلتبس رؤيته مع سلامة الحاسة)^(٣) .

فهذه التعريفات اللغوية السابقة للنظر قريبة من تعريف المعتزلة فى الألفاظ وتؤدى نفس المعنى .

وأما بالنسبة لخطأ المعتزلة فى استدلالهم بهذا التعريف على نفى الرؤية فإنه يقال لهم : هذا التعريف للنظر لا يساعدكم على نفى الرؤية ، لأنه إذا وافقنا على هذا التعريف - لأنه تؤيده اللغة - فإننا لا نحمل النظر بهذا التعريف على حقيقته فى حق الله - تعالى - بل يمكن القول أن النظر - بهذا التعريف اللغوى - يحمل على المجاز .

وبيان المجاز هنا : أن النظر لما كان طريقاً للرؤية وسبباً لها كان إطلاقه على رؤية الله - تعالى - من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب .

يقول الرازى : (سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى التماساً لرؤيته لكننا نقول : لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسببه وهو الرؤية إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار ، لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار ، فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار)^(٤) .

(١) الزبيدى : تاج العروس ج ١ ص ٣٥٥٠ .

(٢) المناوى : التوقيف على مهمات التعاريف ص ٧٢ .

(٣) العسكري : الفروق اللغوية ص ٤٦ .

(٤) الرازى : مفاتيح الغيب ج ١٦ ص ٢٠٠ .

ويقول التفتازاني: (وقد تعذر هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها أقرب المجازات بحيث تلحق بالحقائق بشهادة العرف)^(١).

ويتضح لنا من النصين السابقين أن أهل السنة يعتمدون على المعنى الحقيقي للغة إلا إذا تعذر الحمل عليه أو ترتب عليه محال، فهناك يعدلون عنه إلى غيره.

والمعنى المحال في تعريف النظر بالتعريفات السابقة موجود وهو كون الله في جهة مقابلة لمن يريد النظر ويقلب حدقته طلباً له، وهذا معنى متعذر ومحال فلا يليق الحمل عليه، بل يعدل به إلى المجاز من إطلاق السبب وإرادة المسبب أى إطلاق لفظ النظر وإرادة معنى الرؤية، ويرى الرازي أن هذا الفهم (هو الأقرب إلى الصواب)^(٢).

والواقع أن رأى أهل السنة في أن النظر طريق الرؤية وسببها صحيح وتؤيده اللغة، لأن إدراك الشيء المراد رؤيته له في اللغة ثلاثة ألفاظ، كل لفظ يمثل مرحلة من مراحل هذا الإدراك، وهذه الألفاظ الثلاثة هي: -

النظر: وهو طلب إدراك الشيء بالعين، أو الإقبال بالعين نحو الشيء المراد رؤيته رآه أو لم يره^(٣).

البصر: وهو النور الذي تدرك به الجارحة المبصرات^(٤)، أو هو (اسم للقوة التي بها النظر التي تنتشر في إنسان العين الذي في وسط الحدقة، وبه إدراك المبصرات)^(٥).

الرؤية: وهو نفوذ القوة السابقة إلى الشيء وإدراكه^(٦).

(فأول موقع العين على الصورة نظر، ومعرفة خبرتها الحسية بصر، ونفوذه إلى حقيقتها رؤية)^(٧).

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ج ٤ ص ١٩٣.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ج ١ ص ٢٠٠.

(٣) تاج العروس ج ١ ص ٣٥٥٠ وراجع الفروق اللغوية ص ٥٤٤.

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣٥٥٠.

(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير ج ٥ ص ٦٤.

(٦) المصدر السابق ص ٦٦.

(٧) المناوي: التوقيف ص ٦٦.

رابعاً: معنى لفظ إلى في آية سورة القيامة موقف المتكلمين منه:

هذا هو المعنى الرابع من المعاني اللغوية التي أثرت على موقف المتكلمين في فهمهم لمسألة الرؤية، وهو معنى لفظ إلى الوارد في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة الآيتان ٢١ - ٢٢].

معنى «إلى» في اللغة: يستعمل لفظ إلى في اللغة العربية استعمالين:

الأول: (حرف جر يرد لمعان أصلها وأهمها هو انتهاء الغاية في الزمان والمكان وغيرها، وهو أصل معانيها)^(١).

الثاني: يستعمل اسماً بمعنى النعمة وهو مفرد جمعه آلاء أي: نعم وقد جمع على إلاء^(٢).

موقف المتكلمين من معنى إلى:

اعتمد كل فريق من المختلفين حول مسألة الرؤية على معنى من المعنيين اللغويين السابقين لتأييد وجهة نظره في المسألة.

فالمعتزلة: ذهبوا إلى أن لفظ إلى في قوله - تعالى - ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ليس بحرف وإنما هو اسم جمعه آلاء.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن إلى في الآية ليس هو حرف الجر، ولا حرف البعدية، وإنما هو واحد الآلاء التي هي النعم، فكأنه قال: وجوه يومئذ ناصرة آلاء ربها منتظرة ونعمة مترتبة)^(٣).

ويستدل المعتزلة على أن إلى اسم بمعنى النعمة بقول الشاعر:

أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحمًا ولا يخون إلا

أراد أنه لا يخون نعمة، فيكون المراد بـ إلى ربها: نعمة ربها، وأسقط التنوين للإضافة^(٤).

(١) المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٦٥.

(٢) ابن عباد: المحيط فى اللغة ج ٢ ص ٤٦٦.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦.

(٤) المرتضى: غرر الفوائد ج ١ ص ٦٢.

فإلى عند المعتزلة اسم بمعنى النعمة .

وأما أهل السنة: فإنهم - كما سبق أن قرروا - يرون أن إلى حرف جر، وربها مجرور بهذا الحرف، وأن حرف إلى إذا جاء مقرونًا بالنظر أفاد نظر العين .

الموازنة بين الفريقين:

اعتمد كل فريق من الفريقين المختلفين حول مسألة الرؤية على معنى لغوي من المعنيين اللذين يرد فيهما لفظ إلى، وكلا المعنيين موجود في اللغة كما سبق .

ولكننا إذا نظرنا إلى لفظ إلى في سياق الآية الكريمة التي هي محل النزاع بين المنكرين والمثبتين للرؤية، وهي قوله - تعالى - ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ فإنه يمكن ملاحظة الآتي :

أولاً: سبق أن نقلنا في النقطة السابقة اختلاف الفريقين حول تفسير النظر في الآية السابقة، فالمنكرون للرؤية قالوا: إن النظر الموصول بإلى هنا هو الانتظار والمثبتون للرؤية قالوا: إن النظر هنا هو نظر العين .

وبغض النظر عن أن رأى المثبتين هو الراجع - كما تقدم - فإن تأكيد الفريقين على أن إلى في هذه الآية جاءت صلة - أي لتصل النظر بالرب سواء بمعنى الرؤية أو بمعنى الانتظار - يدل على أن إلى في هذه الآية حرف وليست اسمًا، لأن الحروف هي التي تأتي صلة وليست الأسماء .

ثانيًا: ومما يؤكد أن إلى هنا حرف وليست اسمًا أن اللغويين قد اعتبروا تفسير إلى بمعنى النعمة - وإن كان موجوداً في اللغة - إلا أنه في هذه الآية يعتبر تفسيراً غريباً ومخلاً بفصاحة القرآن .

ومن العجيب أن يأتي هذا الرأي من أصحاب المنهج الاعتزالي أنفسهم، فالشريف المرتضى يذكر أن النظر في هذه الآية هو الانتظار، ثم يذكر أن هذا هو المشهور عندهم ثم يقول: (وهنا وجه غريب في الآية حكى عن بعض المتأخرين لا يفتقر معتمده إلى العدول عن الظاهر ولا إلى تقدير محذوف، ولا يحتاج إلى منازعتهم في أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتملها، بل يصح الاعتماد عليه سواء كان النظر المذكور في الآية

هو الانتظار بالقلب أو الرؤية بالعين، وهو أن يحمل قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ على أنه أراد بها نعمة ربها لأن الآلاء النعم^(١).

فالمرتضى هنا يذكر أن فهم إلى فى هذه الآية على أنها اسم بمعنى النعمة - رغم احتمال اللغة له - إلا أنه وجه غريب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو ليس رأى كل المعتزلة، بل هو رأى بعض من متأخريهم.

وقد أشار التفتازانى إلى غرابة هذا المعنى اللغوى فقال: ((إن كون إلى إسماً بمعنى النعمة - لو ثبت فى اللغة - فلا خفاء فى بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير فى القرن الأول والثانى، بل أجمعوا على خلافه)^(٢).

ولابد من أن نشير هنا إلى أن صنيع المعتزلة فى تفسيرهم لإلى فى هذه الآية بأنه بمعنى النعمة يعد اتباعاً لغريب اللغة وشاذها، وهم بذلك يخالفون المنهج اللغوى الصحيح الذى يجب أن يلتزم به المتكلم فى بحثه للمسائل العقدية، وهذا المنهج قد ذكرنا من خصائصه فى الباب الأول أن يكون قياسياً، فصيحاً لا شاذاً ولا غريباً، لأن القرآن نزل بأفصح لغات العرب، وغير جائز توجيه شئ من معانيه إلى الشاذ والغريب وله فى الأفصح المشهور وجه معروف^(٣).

وهكذا فتفسير لفظ إلى بأنه اسم بمعنى النعمة لا يصح الاعتماد عليه فى تفسير هذه الآية - وإتخاذها دليلاً لنفى الرؤية، وذلك بإقرار المعتزلة أنفسهم.

ثالثاً: ومن اللافت للنظر هنا أن المعتزلة قد اعتمدوا وجهاً لغوياً واحداً وفسروا من خلاله لفظ إلى رغم أن كتب اللغة ومعاجمها تذكر أن مفرد آلاء فيه ستة أوجه لغوية هى:

إلى: بكسر الهمزة وفتح اللام وبعدها الف مقصورة، قال ابن سيده: (الإلى واحد آلاء الله، أُلْفِه منقبله عن ياء)^(٤). وقال أيضاً (إلى واحد آلاء الله، وهو بمنزلة إني واحد

(١) الشريف المرتضى: غرر الفوائد ج ١ ص ٦٢. (٢) التفتازانى: شرح المقاصد ج ٤ ص ١٩٤.

(٣) ابن سيده: المخصص ج ٤ ص ٤٤.

(٤) راجع تفاصيل ذلك فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث عند الحديث عن خصائص المنهج اللغوى.

آناء الليل^(١) وهذا الوجه هو الذى اختاره المعتزلة واعتمدوا عليه فى تفسير الآية الكريمة .

ألاً: بفتح الهمزة واللام وبعدها همزة قال ابن قتيبة : (آلاء الله أى نعمه واحدها ألاً)^(٢) .

ألى: بفتح الهمزة وسكون اللام وبعدها ياء مثل رمى^(٣) .

إلى: بكسر الهمزة وسكون اللام وبعدها ياء^(٤) .

ألا: بفتح الهمزة واللام وبعدها الف مثل فقاً^(٥) .

آلى: بفتح الهمزة واللام وبعدها الف مقصورة^(٦) .

هذه هى اللغات المذكورة فى واحد الآلاء وقد اعتمد المعتزلة على الوجه الأول فقط لينصروا رأيهم فى مسألة الرؤية، ولم يعيروا انتباهاً إلى الأوجه الأربعة الأخرى رغم أن هذا الوجه الأول ليس أقواها ولا أولاها بالاستعمال .

رابعاً: وأما بالنسبة لبيت الشعر الذى يذكره المعتزلة ويستدلون به على تفسير إلى بأنه اسم بمعنى النعمة، وهو البيت المنسوب إلى أعشى بكر الذى يقول فيه :

أبيض لا يرهـب الهـزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلا

وهذا البيت يلاحظ على استدلال المعتزله به ملاحظتان:

الأولى: أنه ورد فى المعاجم العربية بهذا الرسم: «إلا»^(٧) وهذا بخلاف ما اعتمده المعتزلة فى مفرد آلاء فإنه - عندهم - «إلى» كما تقدم .

الثانية: وهى ملاحظة من الأهمية بمكان - أن هذا البيت ورد فى لسان العرب بالتشديد هكذا: «إلاً»، وقد ساقه ابن منظور ليستدل به على أن لفظ «إلاً» فى هذا

(١) نفس المصدر ج ٤ ص ٦٦ .

(٢) ابن قتيبة: غريب الحديث ج ١ ص ٣٧٥ .

(٣) المرتضى: غرر الفوائد ج ١ ص ٦٢ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٦٢ .

(٥) ابن سيده: المخصص ج ٤ ص ٤٨ .

(٦) نفس المصدر ج ٤ ص ٤٨ .

(٧) لسان العرب ج ١١ ص ٢٣ .

البيت بمعنى القرابة، وهذا هو الأصل فيها إذا كانت مشددة فإذا خففت كانت بمعنى النعمة^(١)، أى أن أصل «الإل» بمعنى القرابة وليست بمعنى النعمة فى هذا البيت، وينقل ابن منظور عن الفراء أنه قال: الإلُّ بالتشديد هو القرابة^(٢) وقال الزمخشري: (القرابة فى لغة العرب يقال لها الإلُّ:

قال حسان بن ثابت:

لعمرك إنَّ لك من قريش
كإلِّ السَّقب من رال النعام
وقال آخر:

أفسد الناس خلوف خلفوا
قطعوا الإل وأعراق الرحم
فالإل هنا يراد به القرابة^(٣).

فاستدلال المعتزلة بهذا البيت ضعيف، لأن الأصل فى هذا البيت هو الإلُّ بالتشديد بمعنى القرابة وليس الإلَّا بالتخفيف بمعنى النعمة.

وفى نهاية حديثنا عن مسألة الرؤية يمكن القول:

إن المعانى اللغوية فى مسألة الرؤية كانت ذات أثر كبير فى فهم هذه المسألة عند المختلفين حولها، وقد ظهر لنا كيف كان مثبتو الرؤية - وهم أهل السنة - متوافقين مع قواعد اللغة وأصولها ومعانيها وأساليبها فى فهم هذه المسألة التى يمكن القول فى نهاية البحث فيها: إن المعانى اللغوية أيدت وجهة نظر أهل السنة فيها.

وقد ظهر لنا كذلك مخالفة المعتزلة لقواعد اللغة وأصولها عندما سوا بين الإدراك والرؤية رغم اختلاف معنهما فى اللغة، وكذلك فى فهمهم لحرف لن وللتأيد الذى يفترون به.

وكذلك فى تفسيرهم للنظر الوارد فى آية سورة القيامة.

وظهر أخيراً جنوح المعتزلة لغريب اللغة ووحشيَّها حينما تعرضوا لتفسير لفظ إلى فى نفس الآية.

(٢) نفس المصدر ج ١١ ص ٢٣.

(١) نفس المصدر ج ١١ ص ٢٣.

(٣) الزمخشري: الكشف ج ٢ ص ٣٩٨.

المبحث الثالث:

خلق الأفعال

صعوبة المسألة:

تعتبر مسألة أفعال العباد من أصعب المسائل الكلامية وأعقدها وأكثرها أدلة واختلافًا، فهي تمثل إحدى المشكلات الرئيسة في علم الكلام التي كثر حولها الجدل والمناقشات.

ومرد هذا إلى أن النصوص الشرعية الواردة في هذه المسألة - خاصة نصوص القرآن - فيها ما يدل على أن الله - تعالى - هو الخالق لكل شيء من الذوات والأعمال، وفيها ما يدل على أن العبد هو المستول عما يعمل، وأن أفعاله منسوبة إليه، وبالتالي فهو المحدث لأفعاله حتى تصح هذه النسبة، وحتى يكون هناك معنى لهذه المسئولية.

يقول ابن رشد عن صعوبة هذه المسألة وتعارض الأدلة فيها: (وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية، وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضه، وكذلك حجج العقول)^(١).

والواقع أن الخلاف المعتد به في هذه المسألة هو الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة.

فالمعتزلة: يثبتون قدرة العبد على أفعاله، بل يقولون: إن العبد هو المحدث لأفعاله والموجد لأعماله الاختيارية، وإن الله ليس بخالق لهذه الأعمال.

يقول القاضي عبد الجبار: (اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله - عز وجل - أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله - سبحانه - محدثها وخالقها فقد عظم خطؤه)^(٢).

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٤ بتحقيق د. محمود قاسم - الطبعة الثالثة مكتبة الأنجلو بدون تاريخ.

(٢) لقاضي عبد الجبار: المغني ج ٨ ص ٣ بتحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة بدون تاريخ.

ويقول أيضاً: (إن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله - تعالى - ومن عنده ومن قبله ، وذلك واضح فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم)^(١).

ويستدل المعتزلة على مذهبهم بالعديد من الأدلة ، منها مثلاً: (أن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعيد والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله - تعالى - مخلوقة فى العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن)^(٢).

أى أن العبد لا يستحق هذه الأوصاف من مدح وذم وثواب وعقاب إلا إذا كان هو الموجد لأفعاله المحدث لها ، ولولا ذلك لما استحق هذه الأوصاف .

ومن أدلتهم المشهورة - أيضاً - (أنه لا يجوز أن يكون الله - تعالى - هو الخالق لأفعال العباد ، لأن أفعال العباد فيها ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله - سبحانه - خالقها لوجب أن يكون ظالماً جائراً - تعالى الله على ذلك علواً كبيراً -)^(٣).
وهناك أدلة كثيرة جداً أوردها المعتزلة لتأييد فكرتهم هذه^(٤).

وأما أهل السنة: فإنهم يرون أن الخالق لكل ما فى الوجود من الأشخاص والأعمال هو الله - وحده - الذى لا خالق غيره ولا رب سواه .

يقول القاضى الباقلانى: (اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله - تعالى - هو الخالق - وحده - لا يجوز أن يكون خالق سواه ، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم ، وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقيحها خلق له - تعالى - لا خالق لها غيره)^(٥).

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٩.

(٣) نفس المصدر ص ٣٤٩.

(٤) راجع فى ذلك: المغنى ج ٨ ص ٢٦٥ وما بعدها وشرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢ وما بعدها.

(٥) الباقلانى: الأنصاف ص ١٣٧ - ١٣٨.

ويقول إمام الحرمين: (الرب - سبحانه - متفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه ولا مبدع غيره، وكل حادث فالله محدثه)^(١).

ولا فرق في ذلك بين ما تعلقت به قدرة العباد وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه^(٢).
ويذكر الشهرستاني - أيضاً - (أن مذهب أهل الحق من أهل الملل وأهل الإسلام أن الموجد لجميع الكائنات هو الله - سبحانه - فلا موجد ولا خالق إلا هو)^(٣).

وقد استدلل أهل السنة لمذهبهم هذا بالعديد من الأدلة، من أشهرها: أن فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله - تعالى - ففعل العبد مقدور لله - تعالى -، فلو كان مقدوراً للعبد أيضاً على وجوه التأثير للزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وهذا ممتنع^(٤).

ومنها أيضاً: أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل، لأن العبد لا يعلم تفاصيل أكثر أفعاله^(٥).

وأمثال هذه الأوجه من الأدلة كثير جداً في كتب أهل السنة^(٦).

المعاني اللغوية المؤثرة في فهم المتكلمين لمسألة أفعال العباد:

يمكن ذكر أهم هذه المعاني اللغوية في عنصرين:

الأول: معنى لفظ الخلق، وموقف المتكلمين منه.

الثاني: معنى قوله - تعالى - : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦]

وتفسير لفظ «ما» في هذه الآية، وموقف المتكلمين منهما:

أولاً: معنى لفظ الخلق، وموقف المتكلمين منه:

يأتى لفظ الخلق في معاجم اللغة لمعان متعددة أشهرها معنيان، هما: الإنشاء، والتقدير.

(٢) الجويني: الإرشاد ص ٧٩.

(١) الجويني: لمع الأدلة.

(٤) التفازاني: شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٢٧.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٥٤.

(٥) نفس المصدر ج ٤ ص ٢٢٨.

(٦) راجع على سبيل المثال: البالغلي: الأنصاف ص ١٤٠ وما بعدها. وشرح المقاصد ج ٤ ص ٢٢٧ وما بعدها.

فأما معنى الإنشاء: فيقول عنه الأزهرى: (الخلق فى كلام العرب ابتداء الشئ على مثال لم يسبق إليه)^(١).

ويقول ابن سيده: (خلق الله الشئ خلقاً أحدثه بعد أن لم يكن)^(٢).

ويذكر ابن منظور أن الخالق (هو الذى أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة)^(٣).

وقال الزبيدى: (الخلق فى كلام العرب على ضربين: أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه، وكل شئ خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثال سبق إليه: ألا له الخلق والأمر)^(٤).

فالمعنى الأول للخلق فى اللغة هو الإنشاء والابتداء.

وأما المعنى الثانى وهو التقدير: فيذكره ابن الأنبارى بقوله: (الخالق فى كلام العرب أى المقدر مثل: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٩] أى تقدرون كذبا، وقوله ﴿فَبَارِكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] أى المقدرين تقديرًا)^(٥).

ويذكره الجوهرى بقوله: (الخلق: التقدير يقال: خلقت الأديم إذا قدرته قبل القطع)^(٦).

ويقول الأزهرى: (الخلق: التقدير، ومنه قوله:

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

خلقت أى قدرت، يقول: إذا قدرت شيئاً سويتَه ثم قطعته، وغيرك لا يفعل ذلك)^(٧).

(١) الأزهرى: تهذيب اللغة ج ٢ ص ٤٠٩ وراجع ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ٢ ص ٢١٤.

(٢) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم ج ٢ ص ٢٧٥.

(٣) سان العرب ج ١٠ ص ٨٢.

(٤) تاج العروس: ج ١ ص ٢٨٩.

(٥) الأنبارى: الزاهر فى معانى كلمات الناس ج ١ ص ٨٣.

(٦) الجوهرى: الصحاح ج ٦ ص ١٦٣. وراجع المحكم والمحيط الأعظم ج ٢ ص ٢٧٥.

(٧) الأزهرى: الزاهر فى غريب ألفاظ الشافعى ج ١ ص ٤٠٣ بتحقيق د. محمد جبر الألفى الطبعة الأولى

والخلق الذى نُسب إلى سيدنا عيسى - عليه السلام - فى قوله - تعالى - : ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [آل عمران : ٤٩] يقول عنه ابن منظور : (خلقه : تقديره ، ولم يرد أنه أحدث شيئاً معدوماً)^(١) .

فالمعنى الثانى للخلق هو التقدير ، وهذان المعنيان - الإنشاء والتقدير - هما أشهر المعانى اللغوية للخلق وهما المعنيان اللذان دار حولهما - خلاف المتكلمين كما يلى :-
موقف المتكلمين من معنى الخلق :

أولاً: المعتزلة: يفهم المعتزلة الخلق على معنى التقدير والتدبير ، فيقول الشريف المرتضى : (إن الخلق هو التقدير والتدبير)^(٢) .

ويقول القاضى عبد الجبار : (إن الخلق مشتق من قولهم : خلقت الأديم أى : قدرته قبل القطع)^(٣) وعلى هذا فالخلق ليس بأكثر من التقدير ، قال زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى
وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أى : إذا قدرت قطعت)^(٤) .

فالخلق عند المعتزلة هو التقدير والتدبير ، ولذلك لا يمنع المعتزلة من إطلاق لفظ الخلق على العبد كما يطلقونه على الله - تعالى - .

فإنهم يطلقون الخلق على الله عز وجل ويكون معنى خلقه لأفعال العباد أنه مقدر لها ، ومعرف لنا مقاديرها ومراتبها وما به نستحق عليها من الجزاء ، وليس يمتنع فى اللغة أن يكون الخالق خالقاً لفعل غيره إذا قدره ودبره ، ولا يمتنع أن يقال إنه خالق للأعمال على هذا المعنى)^(٥) .

(١) لسان العرب ج ١٠ ص ٨٢ .

(٢) المرتضى : غرر الفوائد ج ٨ ص ١٦٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٨ ص ١٦٢ .

(٤) شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨٠ .

(٥) رتضى : غرر الفوائد ج ٢ ص ٢٠٦ .

وكذلك يطلق المعتزلة لفظ الخلق على العبد، فيقول القاضي عبد الجبار: (إنالو خلينا وقضية اللغة لأجربنا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجره على الله، لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير)^(١).

ويستدل القاضي عبد الجبار على صحة هذا الإطلاق بأن الله - تعالى - نسب هذا اللفظ إلى بعض خلقه فقال (في حق عيسى - عليه السلام - : ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَظْفَارِي فَتَفْخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي﴾ [المائدة: ١١٠] وقوله - تعالى - : ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فلو لا أن هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لتزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة ومعلوم خلافه^(٢).

وهكذا فالخلق عند المعتزلة لا يعنى إلا التقدير والتدبير، ولا مانع - عندهم - من أن يطلقوا الخلق بهذا المعنى على العبد كما يطلق على الله - تعالى -^(٣).

ثانياً: أهل السنة: بين أهل السنة أن لفظ الخلق معانى لغوية كثيرة منها ما يختص بالإطلاق على الله - تعالى -، ومنها ما يجوز أن يطلق على الله وعلى العباد، ومنها ما يختص العباد بالإطلاق عليهم - دون الله - عز وجل -.

فأما الذى يختص بالإطلاق على الله - تعالى - فهو الخلق بمعنى الإيجاد من العدم والإبداع من لا شئ.

يقول القاضي الباقلانى: (حقيقة الخلق والإحداث هو: إخراج الشئ من العدم إلى الوجود)^(٤).

ويقول الشهرستاني: (الخلق هو الوجود بإيجاد الموجد، وله شرط وحكم، فالشرط أن يكون عالماً به من كل وجه، وأما الحكم فإنه لا يتغير الموجد بالإيجاد فيكتسبه صفة، ولا يكتسب عنه صفة)^(٥).

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠.

(٣) يذكر أمام الحرمين أن المتقدمين من المعتزلة كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة. راجع: الجويني: الإرشاد ص ٧٩.

(٥) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٧٧.

(٤) الباقلانى: الإنصاف ص ١٤٢.

ويذكر أيضاً أن حقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرة الفاعل مع صحة انفراده به^(١).

ويذكر الأمدى أن الخلق يراد به: إيجاد الشيء واختراعه لا من شيء^(٢) فالخلق في صفات الله - تعالى - هو إيجاد المعدوم، ومنه قوله - تعالى - ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [غافر: ٦٧] وقوله - تعالى - ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] فالله هو المختص بإيجاد المعدوم^(٣)، ويذكر الأمدى: (أن أحسن معانى الخلق هو الإيجاد والاقتدار على الاختراع)^(٤) وهذا المعنى يفرد الله - تعالى - به عن سواه.

وأما المعنى الذى يكون مشتركاً بين الله وبين الناس: فهو الخلق بمعنى التقدير، وعلى هذا المعنى يفهم أهل السنة ما نسب إلى غير الله من لفظ الخلق مثل قوله - تعالى - ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ وقوله - تعالى - ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. فالآية الأولى معناها: أن عيسى - عليه السلام - يقدر الطين صورة، وهذا معنى خلقه من الطين طيراً، والخلق يقدرون الصورة صورة لا أنهم يخرجون الصورة من العدم إلى الوجود^(٥).

وأما الآية الثانية فمعناها: (أحسن المقدرين، وذلك أنهم لما ذكروا مع الله خالقاً غيره خاطبهم بقوله: أحسن الخالقين على زعمكم، وإن كان هو الخالق وحده على الحقيقة، وذلك كما يقال: عدل العمرين وإنما هو أبو بكر وعمر، لكن لما جمع بينهما سماهما باسم واحد، وكقول الفرزدق:

أَخَذْنَا بِأَكْنافِ السَّمَاءِ عَلَيْكُمْ لَنَا قَمَرَاهَا وَالنَّجُومُ الطَّوَالِعُ
والقمر واحد لكن لما جمعه مع الشمس سماهما قمرين^(٦).

فالخلق إذا نسب إلى الناس كان بمعن التقدير والجعل بمعنى التصيير^(٧).

(٢) لأمدى: أبتكار الأفكار ج ٢ ص ٢٣١.

(١) نفس المصدر ص ٧٧.

(٤) بكتار الأفكار ج ٢ ص ٢٤٤.

(٣) لأمدى: أبتكار الأفكار ج ٢ ص ٢٣١.

(٦) فس المصدر ص ١٤٣.

(٥) الباقلائي: الأنصاف ص ١٤٣.

(٧) التفنازاني: شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٦٠.

وهذا المعنى ينسب إلى الناس كما ينسب إلى الله - تعالى -

وأما المعنى الذى يختص به الناس من دون الله - تعالى - فهو الخلق بمعنى الكذب والافتراء وهذا فى قوله - تعالى - ﴿إِنَّ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء : ١٣٧] على قراءة سكون اللام أى أكاذيب الأولين، ومنه قوله - تعالى - : ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت : ١٧] أى تكذبون^(١).

وهذا المعنى لا يجوز إطلاقه فى حق الله - تعالى - بل هو فى حق الناس فقط .

فلفظ الخلق يطلق على الله وحده، ويقصد به الإيجاد من العدم إلى الوجود ويطلق على الله وعلى الناس، ويقصد به التقدير، لكن الخلق يقدر الله فقط والله - تعالى - يقدر ويوجد ما قدر .

ويطلق على الناس فقط بمعنى الكذب والافتراء .

الموازنة بين الرأيين:

مكن الموازنة بين الرأيين السابقين فى هذه النقطة فيما يلى:

أولاً: المعنيان اللذان ذكرهما المتكلمون المختلفون فى هذه المسألة تفسيراً للفظ الخلق معنيان لغويان صحيحان، ولكل منهما وجوده استعماله فى اللغة .

ثانياً: ويظهر لنا بوضوح مدى تحكم المعتزلة فى تفسيرهم للفظ الخلق، ذلك أنهم فسروا الخلق بمعنى واحد فقط ومنعوا غيره من المعانى، وهذا المعنى هو التقدير والتدبير .

وقد اعتمد المعتزلة على هذا المعنى فقط ولم يذكروا ما سواه من المعانى، والمعتزلة يهدفون بذلك إلى تأييد مذهبهم فى أن العبد هو المحدث لأفعاله والموجد لها على الحقيقة، وأن الله هو الخالق لهذه الأفعال أى المقدر لها المعرف لنا مقاديرها وحسنا وقبحها وثوابها وعقابها .

ثالثاً: كان أهل السنة أكثر فهما واستيعاباً للمسألة حين فسروا الخلق بمعان لغوية متعددة، وكل معنى منها يستعمل استعمالاً خاصاً - بالنسبة لله، أو بالنسبة للناس، أو

بالنسبة للمعنى المشترك بين الله وبين الناس - وهم بذلك يردون على الاعتراض المشهور الذي يورده المعتزلة دائماً وهو أن الخلق قد نسب إلى ما سوى الله، مثل ما ورد من النصوص من نسبة الخلق إلى عيسى - عليه السلام - .

ويبقى رأى أهل السنة متوافقاً مع اللغة التي ترجح أن أحسن معانى الخلق هو الإنشاء والإبتداع، وهذا المعنى هو الذي قرر أهل السنة أنه خاص بالله - تعالى - لا يشاركه فيه سواه .

ثانياً: معنى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ .

هذا هو المعنى اللغوي الثانى المؤثر فى قضية أفعال العباد عند المتكلمين ، وهو تفسيرهم للآية السابقة عموماً وتركيزهم على معنى لفظ «ما» فى هذه الآية الكريمة التى اعتمد عليها كل واحد من الفريقين فى تأييد مذهبه فى هذه القضية .

وقبل أن نعرض لآراء المتكلمين حول لفظ ما نورد معناه أولاً فى اللغة :

معنى «ما» فى اللغة : قرر اللغويون أن لفظ «ما» لفظ مشترك يكون حرفاً ويكون اسماً .

فأما من الحرفية: فلها ثلاثة أقسام:

نافية: نحو ما قام زيد .

مصدرية: نحو يعجبني ما تصنع أى صنعك .

زائدة: نحو قوله - تعالى - ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩]

وقوله - تعالى - : ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] .

وأما الإسمية: فلها سبعة أقسام:

موصولة: وهى التى يصلح فى موضعها الذى، نحو قوله - تعالى - ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ

مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٥]

شرطية: نحو قوله تعالى: ﴿مَا تَسْخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ

مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] .

استفاهمية: نحو قوله - تعالى - : ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ [طه : ١٧].

نكرة موصوفة: نحو: سررت بما معجب لك أى بشئ معجب.

نكرة غير موصوفة: نحو ما أحسن زيداً!

صفة: نحو قولهم: لأمر ما يسود من يسود عند قوم.

أن تكون معرفة تامة: وذلك فى باب نعم وبئس مثل: نعماً زيد وبئسما تزويج ولا مهر^(١).

هذه هى المعانى اللغوية للفظ «ما» وقد اعتمد المتكلمون على بعض هذه المعانى فى فهمهم للآية الكريمة التى هى محل النزاع بينهم.

فأما المعتزلة: فقد فسروا «ما» هنا على أنها موصولة بمعنى الذى، ويكون معنى الآية: والله خلقكم وخلق الذى تعملون فيه النحت، أى: جوهر الأصنام وهو الحجارة ولم يرتضوا معنى آخر للآية سوى هذا المعنى.

يقول القاضى عبد الجبار: (معنى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أى: ما تعملون فيه النحت على نحو قول أهل اللغة: فلان يعمل الأبواب والحصر، وفلان يعمل الطين، وإنما أراد الأصنام التى عملوا فيها النحت)^(٢).

ويقول الشريف المرتضى عن معنى هذه الآية: أى أنه خلقكم وما تعملون فيه النحت فكيف تعبدون مخلوقاً مثلكم!^(٣).

ويقول القاضى عبد الجبار: (إن المراد والله خلقكم وما تعملون من الأصنام، فالأصنام من خلق الله، وإنما عملهم نحتها وتسويتها)^(٤).

ويمنع المعتزلة أن تفهم هذه الآية إلا على هذا المعنى حتى قال القاضى عبد الجبار: (ولا يصح لما أورده عليهم معنى إلا هذا الوجه)^(٥).

(١) اجمع هذه المعانى فى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٧٥ وراجع: صالح الفوزان: تعجيل الندى بشرح قطر الندى ص ٧٥.

(٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ٨ ص ٣٠٨.

(٣) رنضى: غرر الفوائد ج ٢ ص ٢٠٤.

(٤) لقاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٥٤.

(٥) نفس المصدر ص ٣٥٤.

وقال الزمخشري عن «ما» في هذه الآية: (إنها موصولة بمعنى الذي، ويأبى معنى الآية أن تكون مصدرية كما زعمت المجبرة)^(١).

وأما أهل السنة: فإنهم يفسرون «ما» في هذه الآية على معنيين وكلا المعنيين يؤيد رأيهم في أفعال العباد.

المعنى الأول: أن تكون ما هنا مع ما بعدها في تقدير مصدر، ويكون المعنى: أن الله خلقكم وخلق عملكم.

يقول التفتازاني: (إذا كانت ما مصدرية فالأمر ظاهر، لأن المعنى خلقكم وخلق عملكم)^(٢).

ويقول القرطبي: (والأحسن أن تكون ما مع الفعل مصدرًا، والتقدير: والله خلقكم وعملكم، وهذا مذهب أهل السنة أن الأفعال خلق الله واكتساب للعباد)^(٣).

ويقول ابن عجيبة: (ما مصدرية أى وخلق أعمالكم، وهو دليلنا في خلق الأفعال لله - تعالى - أى: الله خالقكم وخالق أعمالكم فلم تعبدون غيره)^(٤).

والمعنى الثاني: هو أن «ما» اسم موصول بمعنى الذى وهو مفيد للعموم، أى أن الله - تعالى - كما هو خالق للأشخاص والذوات عامة فهو كذلك خالق للأعمال عامة، أو كما يقول الفاضى الباقلانى عن هذه الآية: (أخبر - تعالى - أنه خالق لأعمالنا على العموم كما أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم)^(٥).

ويرى التفتازاني أنه يمكن فهم «ما» (على الموصولية لشمولها الأفعال التى يكتسبها العبد في الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات)^(٦).

فما في هذه الآية - كما يقرر أهل السنة - يمكن أن تكون مصدرية ويمكن أن تكون

(١) الزمخشري: الكشف ج ٥ ص ٤٧٥.

(٢) شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٤٠.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج ١٥ ص ٩٦.

(٤) ابن عجيبة: البحر المديد ج ٦ ص ٦٧٤.

(٥) الباقلاني: الأنصاف ص ١٣٨.

(٦) شرح المقاصد ج ٤ ص ٢٤٠.

موصولة، وهى على كلا المعنيين تفيد أن الله - تعالى - هو الخالق لأفعال العباد كما أنه خالق للعباد أنفسهم.

الموازنة بين الرأيين:

بناءً على هذا العرض السابق لمعنى «ما» عند المتكلمين يمكن ملاحظة الآتى:

أولاً: تحكم المعتزلة تحكماً واضحاً حين فسروا ما فى الآية الكريمة بتفسير واحد ولم يرتضوا غيره، بل ومنعوا صحة غيره من المعانى، وهذا المعنى هو أن ما اسم موصول بنى الذى، أى أن الله خلقكم وخلق الذى تعملون وهو الأصنام.

ومع احتمال الآية لهذا المعنى كما قرر اللغويون إلا أنه يؤخذ على المعتزلة أنهم صرحوا بأنه لا يجوز فيها إلا هذا المعنى، وأن تفسيرها بأى معنى آخر غير صحيح كما قرر القاضى عبد الجبار والزمخشري منذ قليل.

والواقع أن الآية تحتل معانى أخرى غير هذا المعنى وقد أشار اللغويون إلى صحتها أيضاً.

يقول أبو جعفر النحاس فى قوله - تعالى - : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أى وما تعملون منه الأصنام وتحتون عليه وهو الخشب والحجارة، ويجوز أن تكون ما نفيًا أى وما تعملونه أنتم ولكن الله خالقه، ويجوز أن تكون بمعنى المصدر أى وعملكم، ويجوز أن تكون استفهاماً فيه معنى التوبيخ^(١).

والى هذه المعانى السابقة يشير السمين الحلبي، فيذكر أن ما فى هذه الآية تحتل أربعة معان:

الأول: بمعنى الذى - وهو أجودها - أى وخلق الذى تصنعونه.

الثانى: بمعنى المصدر أى خلقكم وخلق أعمالكم.

الثالث: استفهامية للتوبيخ والتقريع أى: وأى شئ تعملونه؟!

الرابع: نافية أى: العمل ليس لكم فأنتم لا تعملون شيئاً^(٢).

(١) أبو جعفر النحاس: معانى القرآن ج ٦ ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) الحلبي: الدر المنصور ج ١٥ ص ١٥٧ وراجع: اللباب فى علوم الكتاب ج ١٦ ص ٣٢٦.

ومع التأكيد على أن الآية تحتمل معانى كثيرة إلا أن المعتزلة اختاروا معنى واحداً اعتمدوا عليه، ورفضوا ما سواه من المعانى .

ثانياً: يظهر لنا توافق رأى أهل السنة فى فهمهم لهذه الآية مع ما تقرره قواعد اللغة ومع ما ذهب إليه اللغويون، فإن الآية (دلت على أن فعل العبد مخلوق لله - عز وجل - وهو الحق -، وذلك أن النحويين اتفقوا على أن لفظ ما مع ما بعده فى تقدير المصدر فقله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ معناه: وعملكم وعلى هذا يصير معنى الآية: والله خلقكم وخلق عملكم^(١).



(١) الشربيني: السراج المنير ج ٣ ص ٣١٣ - دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

الفصل الثاني:

نماذج تطبيقية لأثر المعنى

اللغوي على مسائل النبوات

التفضيل بين الأنبياء والملائكة:

اختلف المتكلمون حول التفضيل بين الأنبياء والملائكة^(١) وانقسموا في ذلك إلى فريقين رئيسين:

الأول: القائلون بتفضيل الملائكة على الأنبياء.

الثاني: القائلون بتفضيل الأنبياء على الملائكة.

فالفريق الأول: وهم المعتزلة وبعض أهل السنة^(٢): قالوا بأن الملائكة أفضل من الأنبياء واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة ومنها.

١- قوله - تعالى - : ﴿لَنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] يقول الزمخشري عن هذه الآية (لن يأنف ولن يذهب بنفسه عزة) ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ أى ولا من هو أعلى منه قدرًا وأعظم منه خطرًا وهم الملائكة الكروبيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل وإسرافيل ومن في طبقتهم^(٤) ويرى الزمخشري أن هذه الآية لا تحتل إلا هذا المعنى فيقول: (فإن قلت من أين دل قوله تعالى ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ على أن المعنى ولا من فوقه؟ قلت

(١) محل الخلاف في غير نبينا محمد ﷺ - أما هو فافضل الخلق على الإطلاق وقد إشار الرازى إلى الإجماع على ذلك: راجع الرازى: مفاتيح الغيب ج ١ ص ٤٩٧.

(٢) الواقع أن هناك فريقًا ثالثًا إختار التوقف في المسألة وعدم الجزم بأحد الرأيين: راجع السيوطى: الحبانك فى أخبار الملائك ص ٥٩.

(٣) الأستاذ أبى اسحق الإسفرائينى والقاضى الباقلاتى من متكلمى أهل السنة وكالقاضى أبى عبد الله الحلیمى من فقهاء الشافعية راجع: السفارینى: لواعع الأنوار البهية ج ٢ ص ٤٠٠ الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢ هـ مكتبة الخافقين يدمشق.

(٤) الزمخشري: الكشف ج ١ ص ٤٩٤.

من حيث إن علم المعاني لا يقتضى غير ذلك ، وذلك أن الكلام إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم فى رفع المسيح عن منزلة العبودية فوجب أن يقال لهم : لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة كأنه قال : لن يستكف الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح ؟^(١) .

ويستدل الزمخشري على ذلك بقول الشاعر :

وما مثله ممن يجاود حاتم لا البحر ذو الأمواج يلتج زاهره
لا شبهة فى أنه قصد بالبحر ذى الأم ما هو فوق حاتم فى الجود^(٢) .

فالمعتزلة يرون أن ترتيب الملائكة بالنسبة للمسيح فى هذه الآية يقتضى تفضيلهم عليه .

٢- ويستدل المعتزلة أيضاً على رأيهم بقوله تعالى : ﴿ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾ [الأعراف : ٢٠] فيقولون (فيه دليل على أن الملكية بالمنظر الأعلى وأن البشرية تلمح مرتبتها كلا ولا)^(٣) .

فمعنى الآية - كما يرى المعتزلة - (إلا كراهة أن تكونا ملكين ، يعنى أن الملكية مرتبة عليا ، وفى الأكل من الشجرة ارتقاء إليها)^(٤) .

٣- ويستدلون أيضاً بقوله تعالى عن الملائكة ﴿ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ [الأنبياء ١٩] فالمراد منها (أن الملائكة مكرمون منزلون لكرامتهم عليه منزلة المقربين على طريق التمثيل والبيان لشرفهم وفضلهم على جميع خلقه)^(٥) . ٤- ومن أدلتهم أيضاً قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ ﴾ [الأنعام : ٥٠] أى أن المعنى (لا ادعى ما يستبعد فى العقول أن يكون لبشر من ملك خزائن الله ، ولا أنى من الملائكة الذين هم أشرف جنس خلقه الله - تعالى - وأفضله وأقربه منزلة منه أى : لم ادع إلهية

(١) الكشف ج ١ ص ٤٩٤ .

(٢) الكشف ج ١ ص ٤٩٤ .

(٣) الكشف ج ٢ ص ٢١٥ .

(٤) شرح المقاصد ج ٣ ص ٣٣٤ .

(٥) الكشف ج ٤ ص ٢١٠ .

ولا ملكية، لأنه ليس بعد الإلاهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة حتى تستبعدوا دعواها وتستنكرونها، وإنما أدعى ما كان مثله لكثير من البشر وهو النبوة^(١).
وأما الفريق الثاني وهم أكثر أهل السنة: فقد قالوا بتفضيل الأنبياء على الملائكة، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] (فقد أمر الله الملائكة بالسجود لآدم، وأمر الأدنى بالسجود للأعلى هو السابق إلى الفهم، وعكسه على خلاف الحكمة)^(٢).

ويدل على هذا المعنى أيضاً (أن ذلك السجود لو لم يكن دالاً على زيادة منصب المسجود له على الساجد لما قال إبليس: ﴿أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ﴾ [الإسراء: ٦٢] فإنه لم يوجد شيء آخر يصرف هذا الكلام إليه سوى هذا السجود فدل ذلك على أن ذلك السجود اقتضى ترجيح منصب المسجود له على الساجد)^(٣).

٢- واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٣٦) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٧) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣١-٣٣].

فهذه الآيات تدل على (أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها، والعالم أفضل من غيره، لأن الآية سقت لذلك، ولقوله -تعالى-: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]^(٤).

وقال التفتازاني: (إن آدم أنبأهم بالأسماء وبما علمه الله من الخصائص، والمعلم

(١) الكشف ج ٢ ص ١٢١.

(٢) المواقيت للإيجي بشرحها للجرجاني ج ٨ ص ٢٨٤.

(٣) السيوطي: الحباثك في أخبار الملائك ص ٦٠.

(٤) شرح المواقيت ج ٨ ص ٢٨٤.

أفضل من المتعلم، وسوق الآية ينادى على أن المراد إظهار ما خفى عليهم من أفضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان^(١).

٣- ويستدلون كذلك بقوله - تعالى - : ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران : ٣٣].

معناه : أن الله اصطفاهم على كل المخلوقات ، ولا شك أن الملائكة من المخلوقات ، فهذه الآية تقتضى أن الله - تعالى - اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة^(٢).

المعاني اللغوية التى أثرت فى هذه المسألة :

لاحظنا أن كلا الفريقين السابقين كان أكثر اعتماده على الأدلة النقلية خاصة من القرآن الكريم ، وهذه الأدلة تحمل معاني لغوية أثرت فى فهم مسألة التفضيل بين الأنبياء والملائكة .

ويمكن استخراج هذه المعاني اللغوية من خلال المناقشات التى أوردها العلماء على استدلالات المعتزلة ومن وافقهم على النحو الآتى :

أولاً: قوله تعالى : ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء : ١٧٢] هذا هو أهم أدلة المعتزلة فى هذه المسألة ، وسبق أن ذكرنا أنهم يرون أن هذه الآية لا يمكن أن تفيد معنى آخر غير تفضيل الملائكة على الأنبياء ، وأن هذا المعنى هو وحده الموافق للغة التى تقتضى بأن عطف الملائكة على المسيح يفيد أفضليتهم عليه لا العكس .

والواقع أنه يمكن فهم هذه الآية فهماً صحيحاً من خلال ما يلى :

١ - سياق الآية وسبب نزولها: ذكر الواحدى فى أسباب النزول أن هذه الآية نزلت فى وفد نجران حين قالوا: يا محمد تعيب صاحبنا؟ قال: ومن صاحبكم؟ قالوا: عيسى، قال: وأى شئ أقول فيه؟ قالوا: تقول إنه عبد الله ورسوله، فقال: لهم إنه ليس بعباد لعيسى أن يكون عبداً لله قالوا: بلى، فنزلت لن يستكف المسيح أن يكون

(١) شرح المقاصد ج ٣ ص ٣٢١.

(٢) الرازى: مفاتيح الغيب ج ١ ص ٤٩٣.

عبدًا لله (الآية)^(١)، ويستفاد من هذا أن (النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبدًا من عباد الله بل ينبغى أن يكون إبتأله - سبحانه - لأنه مجرد لا أب له، وكان قادرًا على إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بخلاف سائر العباد من بنى آدم، فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هم أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرّون بإذن الله على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى .

فالترقى والعلو إنما هو أمر فى التجرد وإظهار الآثار القوية، لا فى مطلق الشرف والكمال^(٢).

معنى ذلك أن الآية سبقت للرد على النصارى فى اعتقادهم فى المسيح، ثم ذكرت الملائكة الذين هم أدخل من المسيح فى المعنى الذى اعتقده النصارى، ولذلك فذكر الملائكة هنا (ليس لفضيلتهم عند الله - تعالى - بل لمزيتهم عليه فى التجرد، ونفى الولادة والقدرة على الأفعال العجيبة)^(٣).

ويقول شهاب الدين الخفاجى عن هذه الآية: (إنها لا تفيد إلا الفوقية فى المعنى الذى هو مظنة الاستنكاف والترفع عن العبودية فى زعم النصارى)^(٤).

٢- أفراد المسيح وجمع الملائكة: يلاحظ فى هذه الآية أنها جاءت بلفظ المسيح مفردًا، وجاءت بلفظ الملائكة جمعًا، ويفهم من هذا أن مجموع الملائكة أفضل من المسيح، وليس هذا محل النزاع يقول ابن المنير السكندرى (قوله - تعالى - : ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ صيغة جمع تتناول مجموع الملائكة فهذا يقتضى كون مجموع الملائكة أفضل من المسيح، ولا يلزم أن يكون كل واحد منهم أفضل من المسيح)^(٥).

(١) الواحدى: أسباب النزول ص ٦٦.

(٢) التفنازاتى: شرح العقائد النسفية ص ١٦٢ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ م - ١٤٢١ هـ - المكتبة الأزهرية للتراث.

(٣) مجموعة الحواشى البهية على شرح العقائد النسفية ج ٤ ص ٢٤٣ - مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٩ هـ.

(٤) الشهاب الخفاجى: غناية القاضى وكفاية الراضى ج ٣ ص ٤٠٥ الطبعة الأولى سنة ١٤١٧ هـ دار الكتب العلمية - بيروت.

(٥) ابن المنير السكندرى: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ج ١ ص ٥٨٦.

وقال الزركشى (أنه قابل عيسى بمفرده بمجموع الملائكة ، وليس الخلاف فى تفضيل الجمع على الواحد^(١)).

٣- معنى العطف بالواو فى هذه الآية: جاء العطف فى هذه الآية بين الأول - وهو المسيح - والثانى - وهو الملائكة بحرف الواو ، وقد قرر اللغويون أن حرف الواو حين يجىء عاطفًا فإنه لا يقتضى معنى آخر إلا العطف ، ولا يفيد ترتيبًا ولا غيره من المعانى التى تفيدها حروف العطف الأخرى .

فقد ذكر المرادى معانى كثيرة جدًا للواو ، منها : أنها لمطلق العطف ولا تفيد ترتيبًا^(٢).

وقال الزجاجى (الواو تكون عطفًا ، ولا دليل فيها على أن الأول قبل الثانى)^(٣).

أى أن الواو لمطلق العطف بخلاف الفاء فهى وإن كانت عاطفه إلا أنها تفيد معنى الترتيب والتعقيب ، أو على حد قول الزجاجى (الفاء تكون عاطفة تدل على أن الثانى بعد الأول ولا مهلة)^(٤).

وبخلاف ثم فإنها (حرف عطف يشرك فى الحكم ، ويفيد الترتيب بمهلة)^(٥).

وبناءً على ذلك فإن أداة العطف المستخدمة فى هذه الآية - وهى الواو - لا تفيد بيان الترتيب بين المسيح والملائكة ، وإنما تفيد - فقط - أن كلا المعطوفين بها يشتركان فى معنى واحد هو عدم الاستكبار عن عبادة الله - تعالى - .

٤- التدلى من الأعلى إلى الأدنى: إذا كان المعتزلة قد قرروا أن الآية تقتضى كون المذكور ثانياً أفضل من المذكور أولاً ، فإن من اللغويين من رأى أن الترتيب هنا يقصد به تقديم الأفضل على المفضول وسموا هذا الغرض من الترتيب : التدلى من الأعلى إلى الأدنى ، وهذا الغرض يرجع فى أساسه إلى الاهتمام والاعتناء بشأن المتقدم ، يقول أبو

(١) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ج ٢ ص ٥١١.

(٢) انظر: المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٢٥ وما بعدها.

(٣) الزجاجى: حروف المعانى ص ٣٦.

(٤) فسه ص ٣٩.

(٥) المرادى: الجنى الدانى ص ٧٢.

البقاء الكفوى : إن (تقديم بعض المعمولات على البعض لا يكون إلا يكون ذلك البعض أهم)^(١).

ويذكر السيوطي أن من أسرار الترتيب بين الألفاظ (التدلي من الأعلى إلى الأدنى كقوله تعالى : ﴿لَنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾^(٢).

ويذكر السيوطي أن من أغراض الترتيب للألفاظ في القرآن الكريم غرض التدلي من الأعلى إلى الأدنى ، ومثال هذا النوع قوله - تعالى - : ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة : ٢٥٥] وقوله - تعالى - ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾ [الكهف : ٤٩] وقوله - تعالى - : ﴿لَنْ يَسْتَكْفِ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ .

وينقل السيوطي عن أئمة اللغة أن السر في تقديم بعض الألفاظ على بعض هو الاهتمام باللفظ المتقدم ، فيقول السيوطي : (قال ابن الصائغ : الحكمة الشائعة في ذلك الاهتمام ، وقال سيويه : كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم وهم بيانه أعنى)^(٣).

فيلزم من ذلك فساد اعتماد المعتزلة على الترتيب بين المسيح والملائكة في تفضيل المذكور ثانيًا وهو الملائكة على المذكور أولاً وهو المسيح ، بل ربما كان العكس هو الصحيح كما قرر اللغويون .

٥- الاستطراد^(٤) : يمكن تخريج هذه الآية الكريمة بهذا الترتيب المذكور على وجه بلاغي متصل بعلم البديع وهو الاستطراد .

فالآية سبقت - في الأصل - للرد على النصارى - كما سبق - لكن الله - عز وجل - أراد أن يرد على العرب أيضاً .

(١) الكفوى الكليات ج ١ ص ٣٨٨ .

(٢) نفسه ج ١ ص ٧٨٧ .

(٣) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٤٦ .

(٤) الاستطراد هو فن من فنون علم البديع يقصد به الانتقال من معنى إلى معنى آخر متصل به ثم يقصد بذكر الأول التوصل إلى الثاني راجع : الحموي : خزانة الأدب وغاية الأرب ص ١٠٢ . وعرفه أبو هلال العسكري بقوله : هو أن يأخذ المتكلم في معنى فيبينما يمر فيه يأخذ في معنى آخر ، وقد جعل الأول سبباً إليه . راجع : أبو هلال العسكري : كتاب الصنائع ص ١٢١ .

فلما نبه النصارى على بطلان معتقدهم فى المسيح ناسب أن ينبه العرب على بطلان معتقدهم فى الملائكة التى كانوا يعبدونها من دون الله .

يذكر الإمام الماتريدى أن سبب اقتران الملائكة بعيسى فى هذه الآية أنهم كانوا يعبدونهما معاً فيقول : (وذلك أنهم كانوا يعبدون الملائكة دون الله ، ويعبدون عيسى دون الله ، فأخبر أن أولئك الذين تعبدونهم أنتم لم يستكنفوا عن عبادتى فكيف تستكنفون أنتم !؟) ^(١) .

وقال ابن سيده : (وعطف الملائكة على عيسى لأن من العرب من يعبد الملائكة) ^(٢) . ويقول الصاوى عن هذه الآية : (وهذا من أحسن الاستطراد أى قوله ولا الملائكة المقربون ، لأن الاستطراد : ذكر الشئ فى غير محله لمناسبة ، والمناسبة هنا الرد على النصارى فى عيسى ، فناسب أن يرد على المشركين فى قولهم : الملائكة بنات الله) ^(٣) .

فذكر الملائكة - إذن - بعد ذكر المسيح لم يكن المراد منه الترتيب ، ولا بيان الأفضلية ، بل لأن هناك مناسبة بينهما ، وهى أنهما كانا معبودين للمشركين من دون الله فنبه الله - تعالى - على بطلان المعتقدين جميعاً .

وبناءً على هذه الأوجه الخمسة السابقة فى هذه الآية يمكن القول : إنه لا دليل فيها على تفضيل الملائكة على الأنبياء كما زعمت المعتزلة ، وإن اللغة تقف حائلاً دون هذا الفهم الاعتزالي .

ثانياً : وأما الدليل الثانى : الذى استدل به المعتزلة على مذهبهم فى تفضيل الملائكة على الأنبياء وهو قوله - تعالى - : ﴿ نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾ [الأعراف : ٢٠] .

فإن المعتزلة يعتمدون على القراءة الواردة بفتح اللام ، والمعنى إلا أن تكونا ملكين من الملائكة .

(١) الإمام الماتريدى : تأويلات أهل السنة ج ٣ ص ٤٣٠ .

(٢) ابن سيده : إعراب القرآن ج ٣ ص ٢٠١ .

(٣) حاشية الصاوى على تفسير الجلالين ج ١ ص ٣٤٦ .

والواقع أنه يمكن الرد على هذا الاستدلال بهذه الآية من وجهين:

الوجه الأول: أن هناك قراءة أخرى وردت في هذه الآية وهي القراءة بكسر اللام، والمعنى: إلا أن تكونا ملكين من الملوك. فقد (قرأ يحيى بن أبي كثير والضحاك ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ بكسر اللام)^(١).

وأورد الإمام الطبري هذه القراءة منسوبة إلى أصحابها فقال: (كان ابن عباس يقرأ ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ بكسر اللام. وعن يحيى ابن أبي كثير أنه قرأها ملكين بكسر اللام)^(٢).

ثم يوجه الإمام الطبري هذه القراءة فيقول: (وكان ابن عباس ويحيى وجّها تأويل الكلام إلى أن الشيطان قال لهما: ما نهاكما ريكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين من الملوك، وأنهما تأولا في ذلك قول الله في موضع آخر: ﴿قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ [طه: ١٢٠]^(٣)).

إذن: معنى هذه في سورة الأعراف على هذه القراءة: أن الشيطان وسوس للأبوين أنهما إن أكلا من الشجرة سيحصلان على الملك، ويؤيد هذا المعنى أية سورة طه التي صرح فيها الشيطان لهما بالملك الذي لا يبلى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن جميع الآيات الواردة في هذا المعنى تدل على أن الكلام عن الخلد والملك أو الملكية هو من تخيل الشيطان وسوسته لهما وخداعه إياهما.

الوجه الثاني: أنه بصرف النظر عن هذه القراءة بكسر اللام فإن القراءة الأولى بفتح اللام لا تدل على أفضلية الملائكة، لأن غاية ما فيها أنهما يريدان أن يكونا كالملائكة من ناحية التجرد من شهوة الطعام، وهذا ما صرح به أبو بكر بن فورك حين قال (لا حجة في هذه الآية لأنه يحتمل أن يريد ملكين في أن لا يكون لهما شهوة في الطعام)^(٤).

(١) أبو جعفر النحاس: إعراب القرآن ج ١ ص ٢٥١.

(٢) تفسير الطبري ج ١٢ ص ٣٤٨.

(٣) تفسير الطبري ج ١٢ ص ٣٤٨.

(٤) ابن عطية: المحرر الوجيز ج ٣ ص ٢١ وقارن الشوكاني: فتح القدير ج ٣ ص ٢٢.

ثالثاً: وأما الدليل الثالث: الذى ذكره المعتزلة لتأييد رأيهم وهو قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء : ١٩] وأن المقصود بمن عنده هم الملائكة، وأنهم مقربون منه مكرمون عنده، وبالتالي مفضلون على جميع خلقه كما نص على ذلك الزمخشري آنفاً.

فإن هذه الآية - بالفعل - تفيد معنى التشريف فى المنزل والمكانة للملائكة، لأن لفظ عند يستعمل فى اللغة لقرب الشئ ودنوه كما يقول الزجاجي (عند أداة لحضور الشئ ودنوه، كقولك كنت عند زيد أى بحضرته وكان هذا عند انتصاف النهار، فتحمل الزمان والمكان)^(١).

ولكن لما كان المكان مستحيلاً على الله - تعالى - خرجت هذه الآية على معنى التمثيل^(٢) على سبيل الاستعارة التصريحية^(٣) كما يقول الآلوسى (والمراد بالعندية عندية الشرف لا عندية المكان، وقد شبه قرب المكانة والمنزلة تصرف المكان والمسافة فعبّر عن المشبه بلفظ دال على المشبه به فهناك استعارة مصرحة)^(٤).

فالعندية فى هذه الآية هى عندية المنزل والمكانة، لا عندية المنزل والمكان^(٥).

ومع هذا الفهم الصحيح من المعتزلة لهذه الآية الكريمة إلا أنها لا تدل على مذهبهم فإنها وإن أفادت فضيلة الملائكة لكنها لا تفيد أفضليتهم، أو على حد تعبير الأمدى عن هذه الآية (غايتها أنها تدل على الفضيلة لا على الأفضلية)^(٦).

(١) الزجاجي: حروف المعاني ص ١.

(٢) التمثيل هو: أن تصف شيئاً غاب عنك فتمثل له فى الشاهد ليقف على ما يؤدى معنى الغائب. راجع الحكيم الترمذى: الأمثال فى الكتاب والسنة ص ٧٤ تحقيق د. السيد الحميلى. الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ دار ابن زيدون - بيروت.

(٣) الاستعارة التصريحية هى التى يصرح فيها بذات المستعار الذى هو فى الأصل المشبه به حين كان الكلام تشبيهاً قبل أن تحذف أركانه باستثناء المشبه به أو بعض صفاته أو خصائصه أو لوزامه الذهنية القرينة البعيدة مثل: وقف الغضنفر على المنبر يرتجل خطبته المعصماء راجع الميدانى: البلاغة العربية ص ٦٤٥ وقارن: اليوس: زهر الاكم فى الأمثال والحكم ص ٥.

(٤) الآلوسى: روح البيان ج ١٢ ص ٣٤٤.

(٥) أبو البركات النسفى: مدارك التنزيل وحقائق التأويل ج ٢ ص ٣١٩.

(٦) الامدى: أبكار الأفكار ج ٣ ص ١٥٩.

وإذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على لفظ عند في هذه الآية وبنوا عليه رأيهم فإن هذا الرأي معارض باستخدام نفس اللفظ - عند - في حق البشر كما في قوله - تعالى - : ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ [القمر : ٥٥] فقد أجمع المفسرون^(١) - ومنهم الزمخشري المعتزلي - أن عند في هذه الآية إشارة إلى دنو الرتبة والقرب من الله تعالى ، حتى قال الزمخشري : (فأى منزلة اكرم من تلك المنزلة ، وأجمع للغبطة كلها والسعادة بأسرها)^(٢) .

فهذا معنى العندية في هذه الآية ، وهو نفس المعنى الذى أفادته آية سورة الأنبياء التى تمسك به المعتزلة .

فمعنى العندية فى الآيتين واحد وهو الشرف فى الرتبة والدنو فى المنزلة والقرب فى المكانة ، فإذا تمسك المعتزلة بتفضيل الملائكة لهذا المعنى الوارد فى آية سورة الأنبياء ، فإن يقال : إن نفس هذا المعنى وارد أيضاً فى آية سورة القمر ، فيكون البشر المقصودون فى هذه الآية وهم المتقون الذين هم عند الملك المقتدر عز وجل أفضل من غيرهم من الخلق ، ولم يقل بهذا أحد .

إذن : العندية تفيد القرب والمنزلة للملائكة ، لكن لا تفيد أفضليتهم على الأنبياء كما توهم المعتزلة وموافقوهم .

وهكذا : يمكن الرد على المعتزلة فى استدلالاتهم ، وهذا الرد تؤيده كتب اللغة والمعاجم والبلاغة العربية .



(١) راجع على سبيل المثال تفسير الرازى جـ ١٥ ص ٤٧ والوجيز فى تفسير الكتاب العزيز للواحدي جـ ١ ص ٩٦٠ وغيرهما .

(٢) الزمخشري : الكشف جـ ٦ ص ٤٦٠ .

الفصل الثالث:

نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوي

عن المتكلمين في مسائل السمعيات

المبحث الأول:

حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة^(١)

اختلف المتكلمون فيمن ارتكب كبيرة، أو أتى فسقاً ومات قبل التوبة، هل يدخل النار؟ وإذا دخلها هل يخلد فيها، أو يخرج منها؟:

فالمعتزلة: ذهبوا إلى أن (كل من أتى كبيرة من الكبائر، أو ترك شيئاً من الفروض المنصوصة على الاستحلال لذلك فهو كافر مرتد، حكمه حكم المرتدين، ومن فعل شيئاً من ذلك اتباعاً لهواه وإشاراً لشهوته كان فاسقاً فاجراً ما أقام على خطيئته، فإن مات عليها غير تائب منها كان من أهل النار خالداً فيها وبئس المصير)^(٢).

وبين القاضي عبد الجبار أن الفاسق لا بد وأن يفعل به ما يستحقه من العقوبة، وأن هذا الاستحقاق يكون على طريق الدوام، أي أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبد الأبدين ودهر الدهرين^(٣). ويستدل المعتزلة على هذا الرأي بعمومات الوعيد الواردة في استحقاق الفاسق لدخول النار وخلودهم فيها.

يقول القاضي عبد الجبار: (والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً هو عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحق من العقوبة تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات إلا وفيها ذكر الخلود والتأييد أو ما يجري مجراهما)^(٤).

(١) تسمى هذه المسألة بمسألة مرتكب الكبيرة، أو وعيد الفاسق، أو عقوبة العصاة، أو انقطاع عذاب أهل الكبائر، ونحو ذلك راجع شرح المقاصد ج ٣ ص ٣٨١.

(٢) أبو القاسم الرسي: العدل والتوحيد ص ٣٨٢ ضمن رسائل العدل والتوحيد بتحقيق د. محمد عمارة.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦.

(٤) شرح الأصول الخمسة: ص ٦٦٦.

ومن هذه الآيات التي يرى المعتزلة أنها تدل على مذهبهم هذا قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء : ١٤] (فمعنى هذه الآية - كما يرون - أن الله أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب حمله عليهما، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه)^(١).

ومن الأدلة أيضاً قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن : ٢٣] فالآية لم تفرق بين من هو كافر وبين من هو مسلم عاص، وشملهما جميعاً حكم واحد هو دخول النار والخلود فيها أبداً^(٢).

ومن أدلة المعتزلة أيضاً قوله - تعالى - : ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤) يَصَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ (١٥) وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ [الأنفطار : ١٤-١٦] (يدل على أن الفاجر من أهل الصلاة مخلد في النار، لأنه إذا لم يغيب عن النار ولم يمت فهو كائن فيها)^(٣).

ومن أدلتهم قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء : ٩٣] أي أن أنه - تعالى - بين أن من قتل مؤمناً عمداً جزاءه وعاقبه وغضب عليه ولعنه، وفي ذلك ما قلناه^(٤).

ومن أدلتهم قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ [الزخرف : ٧٤] (وجه الاستدلال هو أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار)^(٥).

وأدلة المعتزلة التي يذكرونها هنا كثيرة حتى قال القاضي عبد الجبار : إن العمومات الدالة على ذلك مما يكثره عده^(٦).

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧.

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٨.

(٣) القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٥٣ وقارن متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٨٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٩.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٠.

(٦) نفسه ص ٦٧٨.

فالفاسق أو مرتكب الكبيرة الذي لم يتب هو في نظر المعتزلة مستحق لدخول النار لا محالة ، وكذلك مستحق للخلود فيها أبداً لا يخرج منها .

وأما أهل السنة: فهم يرون أن مرتكب الكبيرة الذي مات قبل التوبة لا يحكم عليه بالعفو ولا بالعقاب ، بل هو في مشيئة الله - تعالى - إن شاء عاقبه ، وإن شاء عفا عنه ، لكن على تقدير العقاب فإنه لا يخلد في النار .

يذكر الإمام الأشعري أن أهل السنة (أجمعوا على أنه لا يقطع على أحد من عصاة أهل القبلة في تلك الدار بالنار ، ولا على أحد من أهل الطاعة بالجنة إلا من قطع عليه رسول الله ﷺ ، وقد دل الله عز وجل على ذلك بقوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [النساء : ٤٨] ولا سبيل لأحد إلى معرفة مشيئته فيهم إلا بخبره^(١) .

ويقول الإمام الطحاوي وأهل الكبائر من أمة محمد (في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين وهم في مشيئته وحكمه إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضلهم ، وإن شاء عذبهم في النار بعد له ، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته ، ثم يعيدهم إلى جنته^(٢)) .

ويذكر البغدادى أيضاً أن (أصحاب الذنوب من المسلمين إذا ماتوا قبل التوبة فمنهم من يغفر الله - عز وجل - له قبل تعذيب أهل العذاب ، ومنهم من يعذبه في النار مدة ثم يغفر له ويرده إلى الجنة برحمته^(٣)) .

وكذلك الأمدى يؤكد أن مذهب أهل الحق هو أن عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد^(٤) .

وكما استدل المعتزلة على رأيهم بآيات من القرآن الكريم ، كذلك استدل أهل السنة على مذهبهم بالكثير من الآيات .

(١) الإمام الأشعري: رسالة أهل الثغر ص ٨٩ بتحقيق د/ السيد الجليلند.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ج ٢ ص ٥٢٤ .

(٣) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٢ .

(٤) الأمدى: إبتكار الأفكار ج ٤ ص ٣٧٩ .

فأهل السنة يستدلون بكل آية أو حديث يدل على دخول المؤمنين الجنة، وليس هذا الدخول قبل دخول النار فتعين أن يكون بعده أو بدونه^(١).

ومن هذه الآيات قوله - تعالى - : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء : ٤٨] (وهذه الآية هي عمدة أدلة أهل السنة وأقواها كما يقول الرازي : (هذه الآية من أقوى الدلائل على العفو عن أصحاب الكبائر)^(٢) . ويقول عنها الأمدى (هي صريحة في المطلوب)^(٣) .

ويقول عنها أبو حيان الأندلسي : (وهذه الآية هي الحاكمة بالنص في موضع النزاع وهي جلت الشك، وردت على الطوائف المخالفة)^(٤) .

ومعنى هذه الآية (أن من مات مشركاً لا يغفر له، وهذا أصل مجمع عليه بين المسلمين، وقوله - تعالى - : ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ رد على الخوارج والمعتزلة، لأن ما دون ذلك عام تدخل فيه الكبائر والصغائر .

وقوله : ﴿لَنْ يَشَاءَ﴾ على المرجئة إذ مدلوله أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم على ما شاء الله - تعالى - بخلاف ما زعموه من أن كل مؤمن مغفور له)^(٥) .

ويقول الرازي : (لما دلت هذه الآية أنه - تعالى - يغفر كل ما سوى الشرك وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة)^(٦) .

ومن الآيات التي يستدل بها أهل السنة أيضاً قوله - تعالى - : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة : ٧] وقوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ [النساء : ١٢٤] .

وقوله - تعالى - : ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام : ١٢٨]

(١) راجع الفتازاني : شرح المقاصد ج ٤ ص ٣٨١ .

(٢) مفاتيح الغيب ج ٥ ص ٢٢٧ .

(٣) الأمدى : إبكار الأفكار ج ٤ ص ٣٦٤ .

(٤) أبو حيان الأندلسي : البحر المحيط ج ٤ ص ١٥٩ .

(٥) المصدر السابق نفس الموضع .

(٦) مفاتيح الغيب ج ٥ ص ٢٢٧ .

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِيهِ النَّارَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (١٠٦) خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك ﴿[هود: ١٠٦، ١٠٧].

والواقع أن آيات الوعد المتضمنة لهذا المعنى كثيرة جداً، حتى قال البغدادي: (كل آية في الوعيد بإزائها تطيرها في الوعد)^(١)، بل قال الأمدى: (إن آيات الوعد أكثر من آيات الوعيد وأغلب على الظن)^(٢).

المعاني اللغوية المؤثرة في هذه المسألة:

يمكن استخلاص المعاني اللغوية المؤثرة في فهم مسألة حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة إذا دققنا النظر في الأدلة المذكورة فيها، وكيف نظر إليها المختلفون حولها.

ومن أهم هذه الأدلة المشتملة على معان لغوية ما يلي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]^(٣) ومعنى الآية واضح في أن الذي تحيط به خطيئته فهو المستحق للخلود في النار، وهذه الآية موضع نزاع بين المتكلمين، وهي تشتمل على معنيين لغويين كان لها أثر كبير في المسألة هما:

المعنى الأول: معنى الإحاطة المذكورة في هذه الآية، وقد كان لكل فريق من المتكلمين تفسير للإحاطة حسبما يتوافق مع وجهة نظره، ولكننا نشير أولاً إلى معنى الإحاطة في اللغة.

معنى الإحاطة في اللغة: بالرجوع إلى معاجم اللغة وجدنا أن الفعل أحاط ومصدره الإحاطة يدلان في اللغة على شمول الشيء من جميع جوانبه، ففي أقدم المعاجم اللغوية نجد الفراهيدي يقول: (وكل من أحرز شيئاً وبلغ علمه أقصاه فقد أحاط به، وسمى الحائط لأنه يحوط ما فيه)^(٤).

ويقول ابن الصاغاني: أحاط به الأمر إذا أخذه من جميع جوانبه فلم يكن منه

(٢) أبكار الأفكار ج ٤ ص ٣٦٤.

(١) أصول الدين ص ٢٤١.

(٤) ابن الصاغاني: العباب الزاخر: ٢٤٥.

(٤) الفراهيدي: كتاب العين: ص ٤٧٥.

مخلص^(١) ويقول أبو هلال العسكري: (المحيط: المطيف بالشئ من حوله بما هو كالسور الدائر عليه)^(٢).

ويعرف الجرجاني الإحاطة بأنها: (إدراك الشئ بكماله ظاهراً وباطناً)^(٣).

ويزيد المناوي على ذلك فيقول: إن الإحاطة هي: (إدراك الشئ بكماله ظاهراً وباطناً، والاستدارة بالشئ من جميع جوانبه)^(٤).

هذا هو معنى الإحاطة في اللغة الذي يدل على بلوغ الشئ وإدراكه من جميع جوانبه. الإحاطة عن المتكلمين: اختلف المتكلمون حول معنى الإحاطة الوارد في هذه الآية الكريمة كالتالي:

فأما المعتزلة: فهم ينظرون إلى هذه الآية على أنها من عمومات الوعيد^(٥) التي يستدلون بها على استحقاق صاحب الكبيرة دخول النار والخلود فيها، فهم يفسرون السيئة هنا بأنها الكبيرة، ويفسرون الإحاطة بأنها غلبة السيئات على الحسنات، ولذلك فصاحب الكبيرة بهذه الصفة مستحق للخلود في النار.

ويقول القاضي عبد الجبار عن هذه الآية: إنها (تدل على أن من غلبت كبائره على طاعته - لأن هذا هو المعقول من الإحاطة في باب الخطايا - فهو من أهل النار مخلد فيها)^(٦).

ويقول الزمخشري: إن معنى هذه الآية (من كسب سيئة من السيئات يعني كبيرة من الكبائر، وقيل في معنى الإحاطة: كان ذنبه أغلب من طاعته)^(٧).

فالمعتزلة يرون أن هذه الآية وردت فيها لفظة من في معرض الشرط فهي مفيدة

(١) أبو هلال العسكري: معجم الفروق اللغوية ج ١ ص ٤٨٧.

(٢) الجرجاني: الترميمات ص ٢٢٥.

(٣) المناوي: التوقيف ص ٣٨ وراجع الكفوى: الكليات ج ٣ ص ٦١.

(٤) المناوي: التوقيف ص ٣٨.

(٥) يذكر الفخر الرازي أن المعتزلة عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وأن هذه العمومات أنواع:

- منها ما ورد فيها لفظ من في معرض الشرط فيكون - عندهم - مفيداً للعموم.

- ومنها ما يأتي الوعيد فيها بصيغة الجمع المعروف بالآل وقالوا: إن هذه الصيغة تفيد العموم وهذه الآية

من النوع الأول: راجع: الرازي: مفاتيح الغيب ج ٢ ص ١٧٦.

(٦) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ٩٧.

(٧) الزمخشري: الكشف ج ١ ص ١٠٦.

للعوم في أن كل من اقترف ذنباً وكبائر زادت على طاعاته فيكون مستحقاً لدخول النار والخلود فيها .

وأما أهل السنة: فإنهم يرون أن السيئة هنا هي الكفر أو الشرك ، ويقوى هذا المعنى ورود لفظ الإحاطة الذي يصدق على الكافر لا على المسلم العاصي ، لأن الكافر هو الذي أحاطت به خطيئته من كل جانب ، يقول البيضاوي عن هذه الآية : (وأحاطت به خطيئته أي استولت عليه وشملت جملة أحواله حتى صار كالمحاط بها لا يخلو عنها شيء من جوانبه ، وهذا إنما يصح في شأن الكافر لأن غيره وإن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر)^(١) .

ويقول الألوسي: (إن الإحاطة إنما تصح في شأن الكافر ، لأن غيره إن لم يكن له إلا تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط به خطيئته لكون قلبه ولسانه منزها عن الكفر)^(٢) .

وقد ذكر ابن كثير عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن السيئة هنا هي الكفر فمعنى الآية : (بلى من كسب سيئة أى عمل مثل عملكم وكفر بمثل ما كفرتم به حتى يحيط به كفره فما له من حسنة)^(٣) .

وكذلك ذكرى الطبرى عن كثير من أئمة التابعين أن السيئة هنا هي الكفر والشرك بالله ، ذكر ذلك عن مجاهد وقتاده وعطاء وغيرهم^(٤) .

الموازنة بين الرأيين:

أولاً: ظهر لنا بوضوح مخالفة المعتزلة لأصول اللغة حين فسروا الإحاطة بأنها غلبة السيئات على الحسنات أى أن الإحاطة هي غلبة صفة معينة على شيء معين لا شموله وإدراكه من جميع جوانبه .

وهذه مخالفة واضحة لأصول اللغة التي ذكرت جميع معاجمها أن الإحاطة هي شمول الشيء وإدراكه وبلوغه من جميع جوانبه .

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل ج ١ ص ١١٩ .

(٢) الألوسي: روح المعاني ج ١ ص ٣٨٥ .

(٣) تفسير ابن كثير: ج ١ ص ٣١٥ .

(٤) راجع الطبرى: جامع البيان ج ٢ ص ٢٨١ .

ثانياً: كان أهل السنة متوافقين مع أصول اللغة في فهمهم للإحاطة وتفسيرهم لها بنفس تفسيرات المعاجم اللغوية، ولذلك يمكن القول إن رأى أهل السنة هنا هو المقبول في أن الذى أحاطت به خطاياهم ومعاصيهم من كل جانب هو الكافر - لا الموحد العاصي - وبالتالي فهو المستحق للخلود فى النار، وأما العاصي من الموحدين فلم تحط به الخطيئة من كل جانب، ولذلك فهو فى المشيئة إن شاء الله عذبه وإن شاء عفا عنه كما قرر أهل السنة.

الوجه الثانى: دلالة السياق:

أفادت هذه الآية معنى العموم فى كل من ارتكب سيئة أو كسب خطيئة فإنه مستحق للوعيد المذكور فيها، وهذا العموم مستفاد من وقوع لفظ «من» فى معرض الشرط وهذه الصيغة مفيدة للعموم كما هو مقرر عند اللغويين والأصوليين^(١).

يبد أنه من القواعد المقررة فى علوم القرآن وقواعد التفسير أن أغلب عمومات القرآن يمكن تخصيصها إذا وجدت قرائن تدل على هذا التخصيص^(٢).

ومعنى تخصيص العام هو (بيان أنه أريد بالعام بعض أفراده)^(٣) فمعنى قولنا: العموم مخصوص أن المتكلم قد أراد بعض ما وضع له اللفظ دون بعض^(٤).

وإذا كان لا بد لهذا التخصيص من قرينة تدل عليه وترجحه فإن القرينة فى هذه الآية هى قرينة السياق أو دلالة السياق الذى وردت هذه الآية فيه.

ودلالة السياق كما يعرفها الأصوليون هى (دلالة التركيب على معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره)^(٥).

(١) من الشرطية تفيد العموم بوضع اللغة. وقد اتفق الأصوليون الذين يقولون بالعموم على أن من إذا أتى فى معرض الشرط والجزاء فإنها تفيد العموم. راجع: الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة ص ٣٨٦ والفوائد البهية على منظومة القواعد البهية فى أصول الفقه ص ١٠٥ الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ م دار الصبيحى بالسعودية.

(٢) راجع تفسير الرازى الذى يؤكد على أن عمومات القرآن أكثرها مخصوصة ج ٢ ص ١٨٧ وكذلك الشيخ زاده فى حاشيته على تفسير البيضاوى ج ٤ ص ٥٦٠ الذى يؤكد أنه عند وجود القرائن فإنه يجوز تخصيص عمومات القرآن.

(٣) التقدير والتحرير ج ٢ ص ١٦. (٤) الشوكاني: إرشاد الفحول ج ١ ص ٣٥١.

(٥) حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ج ١ ص ٨٩.

وقاعدة دلالة السياق من القواعد المهمة في تفسير كتاب الله - عز وجل - (١).

ويقول العز بن عبد السلام مبيناً أهمية دلالة السياق : (إذا احتمل الكلام معنيين وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى) (٢).

ويؤكد الزركشى أيضاً على أهمية السياق فيقول : (السياق يرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال) (٣).

فدلالة السياق إذن هي ما يفيد النص المراد فهمه في ضوء سياقه أى بالنظر إلى ما قبله وما بعده .

وإذا أردنا أن نطبق هذا الوجه على الآية التي معنا وجدنا أن الآية التي قبلها تذكر مقالة اليهود للنبي (إنهم لن يعذبوا في النار إلا وقتاً يسيراً) (٤) ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾ فأمر الله نبيه أن يرد عليهم قائلاً: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٨٠] والعهد المقصود هنا كما ورد عن ابن عباس - هو (هل قلتم لا إله إلا الله وآمتم وأطعتم فتدلون بذلك وتعلمون أنكم خارجون من النار؟) (٥).

ثم جاءت الآية التالية - والتي هي موضع الاستشهاد - تقول لهم رداً على زعمهم: ﴿بَلَى﴾ (٦) جواب عن قولهم السابق وإبطال له على وجه أعم شامل لهم ولسائر الكفرة كأنه قال: بل تَمَسُّكُمْ وغيركم دهرًا طويلاً وزماناً مديراً لا كما تزعمون) (٧).

(١) خالد السبت قواعد التفسير ج ١ ص ٢٤٩.

(٢) الزركشى: البحر المحیط فی أصول الفقه ج ٤ ص ٣٥٧.

(٣) نفس المصدر ج ٤ ص ٣٥٧.

(٤) ذكر الحافظ ابن كثير أقولاً في هذه الأيام المعدادات فروى عن مجاهد عن ابن عباس: أن اليهود قالوا: هذه الدنيا سبعة آلاف سنة وأما نَعَذَّبُ بكل ألف سنة يوماً في النار وإنما هي سبعة أيام معدودة فأنزل الله تكذيبهم في هذه الآيات. تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣١٣.

(٥) راجع تفسير ابن عطية ج ١ ص ١٠٨.

(٦) بلى: حرف جواب وهي مختصة بالنفي فلا تقع إلا بعد نفي في اللفظ أو في المعنى وتكون رداً له سواء اقترنت به أداه استفهام أو لا. راجع المراذی الجنی الدانی ص ٧١ والزجاج كتاب حروف المعاني ص ٤.

(٧) الألوسی: روح المعاني ج ١ ص ٣٨٥.

ويقول الزمخشري بلى: إثبات لما بعد النفى وهو قوله ﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ﴾ أى بلى تمسكم ابداً بدليل قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١).

ثم جاءت القاعدة العامة فى ذلك وهى أن كل من كسب سيئة وهى الكفر بحيث أحاطت به وشملته من جميع جوانبه فهو المستحق بالخلود فى النار.

ثم يأتى السياق مرة أخرى ليؤكد على أن المقصود بمن كسب السيئة وأحاطت به الخطيئة هو الكافر، وذلك حينما يذكر الله فى الآية التالية قوله - تعالى - : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٢].

فالسباق هنا يقسم الناس إلى فريقين: كافرون مستحقون للنار والخلود فيها، ثم مؤمنون مستحقون للجنة والخلود فيها (أى أنه تعالى لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر ناسب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الإيمان)^(٢).

وهذه من عادة القرآن الكريم أن يقرن آيات الوعد بآيات الوعيد لترجى رحمته ويخشى عذابه)^(٣).

يقول ابن عطية عن ذكر الذين آمنوا بعد ذكر من كسب سيئة (يدل هذا التقسيم على أن قوله: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ فى الكفار لا فى العصاة، ويدل على ذلك أيضاً قوله: ﴿وَأَحَاطَتْ﴾ لأن العاصى مؤمن فلم تحط به خطيئته، ويدل على ذلك أيضاً أن الرد كان على كفار ادعوا أن النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة فهم المراد بالخلود)^(٤).

إذن: الوجهان اللغويان فى هذه الآية وهما: تفسير الإحاطة بأنها استغراق الخطيئة وشمولها لصاحبها من كل جانب، وهذه حالة لا تتصور إلا فى الكافر. ودلالة السياق الذى يؤكد أن الكلام مع كفار يرد زعمهم ويؤكد لهم أنهم خالدون فى النار ولا كما

(١) الكشف ج ١ ص ١٦٠: والمعجب من الزمخشري هنا حيث يذكر أن الآيات تحدث عن اليهود وترد عليهم زعمهم بأنهم ليس لديهم دليل ولا عهد على أنهم لن تمسهم النار إلا وقتاً يسيراً وتتوعدهم الآيات بالخلود فى النار، ثم يفسر السيئة بعد ذلك بأنها الكبيرة ويفسر الخطيئة بأنها غلبة الذنب على الطاعة.

(٢) تفسير الرازي: ج ٢ ص ١٩٧.

(٣) البضاوى: أنوار التنزيل ج ١ ص ١٢٠ والألوسى: روح المعانى ج ١ ص ٣٨٧.

(٤) المحرر الوجيز ج ١ ص ١٠٨.

زعموا أن عذابهم يكون أيماً معدودة والإتيان بعدهم بقسم مخالف لهم في الأعمال والمال، هذان الوجهان يدلان على أن هذه الآية وردت في الكافر - كما يقول أهل السنة - لا في المسلم العاصي - كما تقول المعتزلة - .

الآية الثانية قوله - تعالى - ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣] .

يستدل القائلون بخلود صاحب الكبيرة في النار بهذه الآية، بل يرون أنها من أبين الأدلة على ذلك كما يقرر الزمخشري حين يقول: (فإن قلت هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت ما أبين الدليل، وهو تناول ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ﴾ أى قاتل كان من مسلم أو كافر تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله)^(١) .

ويؤكد القاضي عبد الجبار على أن هذه الآية عامة في كل من أقدم على قتل مؤمن وذلك (لأن لفظة من إذا وقعت في المجازاة كانت شائعة في كل عاقل)^(٢) .

بينما يرى أهل السنة أن هذه الآية وإن وردت بلفظ العموم إلا أن هذا العموم يمكن تخصيصه بالكافر المستحل لقتل المؤمن كما سيأتى .

وهذه الآية تشتمل على أوجه لغوية ذات أثر في فهم هذه المسألة:

ويمكن تقسيم هذه الأوجه اللغوية إلى قسمين رئيسيين هما:

الأول: ترك الآية على عمومها .

الثانى: تخصيص العموم في هذه الآية .

فالقسم الأول تحته معنيان لغويان هما:

١ - التعبير عن العقوبة بصيغة المصدر ﴿فَجَزَاؤُهُ﴾:

يلاحظ أن هذه الآية الكريمة قد عبرت عن عقوبة قاتل المؤمن متعمداً بصيغة المصدر، والمصدر - كما يعرفه اللغويون - هو الاسم الدال على مجرد الحدث^(٣)، أو

(١) الزمخشري الكشاف ج ١ ص ٤٤٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ٢٠٢ وراجع شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٩ .

(٣) معجلقواعد العربية ج ٢ ص ٤١ .

هو الاسم الذى يدل على الحدث المجرد من غير ارتباط بزمان أو مكان أو بذات أو بعلمية، ومدلوله الحقيقى أمر معنوى محض يدل عليه اللفظ المعروف^(١).

فإذا تركنا هذه الآية على عمومها المستفاد من مجئ لفظ من فى سياق الشرط فتكون مشتملة لكل قاتل مؤمن سواء كان كافراً أو مسلماً، فيكون التعبير بالمصدر معناه أن من قتل مؤمناً متعمداً يكون جزاؤه ذلك إن جوزى به، لأن التعبير بالمصدر يدل على استحقاق القاتل الجزاء لا وقوعه بالفعل.

يقول البغوى فى قوله - تعالى - ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ معناه: هى جزاؤه إن جازاه، ولكن إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له بكرمه، فإنه وعد أن يغفر لمن يشاء^(٢).

ويقول أبو حيان الأندلسى إن معنى فجزاؤه جهنم إن كان عاماً فلا بد (من تقدير شرط كسائر التوعيدات على سائر المعاصى، والمعنى فجزاؤه إن جازاه)^(٣).

ويقول الألوسى عن هذه الآية: إنه إخبار من الله - تعالى - بأن جزاءه ذلك لا بأنه يجزيه بذلك، كيف لا وقد قال - عز وجل - ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] ولو كان هذا إخباراً منه - تعالى - بأنه سيجزى كل سيئة بمثلها لعارضه قوله جل شأنه ﴿وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]^(٤).

فالتعبير بالمصدر هنا يدل على استحقاق الجزاء لا نفس الجزاء^(٥).

وقد نقل الطبرى هذا المعنى عن جماعة من العلماء فى تفسير هذه الآية^(٦).

ولكن المعتزلة لا يوافقون على هذا المعنى، ولا على تفسير التعبير بالمصدر بهذا المعنى وهو الاستحقاق لا نفس الوقوع.

فيقرر القاضى عبد الجبار أن المصدر المعبر به عن عقاب القاتل فى هذه الآية وهو الجزاء لا يوصف بكونه جزاءً إلا إذا وقع بالفعل، أما إذا لم يقع فلا يوصف بكونه جزاءً.

(١) الأنصارى: أوضح المسالك إلى الفية ابن مالك ج ٢ ص ٦٥.

(٢) البغوى: معالم التنزيل ج ٢ ص ٢٦٧.

(٣) أبو حيان الأندلسى: البحر المحيط ج ٤ ص ٢٣٥.

(٤) الألوسى: روح المانى ج ٤ ص ١٨٤.

(٥) حاشية القونوى على تفسير البيضاوى ج ٧ ص ٢٦٦.

(٦) راجع الطبرى: جامع البيان ج ٩ ص ٥٧.

يقول القاضى عبد الجبار عن هذه الآية: (إنه - تعالى - جعل ذلك حق القتل ومن حق الجزاء ألا يكون موصوفاً بذلك إلا فى حال وقوعه، فأما المستحق الذى لم يفعل فإنه لا يوصف به)^(١).

ويستدل القاضى عبد الجبار على ما قاله بتعريف المصدر المذكور هنا وهو الجزاء فيقول (إن الجزاء مصدر جزى أو جازى، والمصدر لا بد من أن يكون أمراً حادثاً أو فعلاً قد وقع)^(٢).

والحقيقة أن هذا التعريف للمصدر من القاضى ليس بصحيح، بل يعارضه إجماع اللغويين على تعريف المصدر بأنه اسم يدل على مجرد الحدث دون ارتباط بزمان^(٣)، وفى هذا النص السابق للقاضى عبد الجبار يقول: إن المصدر هو أمر حادث، أو فعل قد وقع، وهذا ما لم يقله أحد من اللغويين فى تعريف المصدر.

إذن: التعبير عن عقاب القاتل للمؤمن عمداً بالمصدر وهو قوله - تعالى - : ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ إن فهمت الآية على عمومها يكون معناه التعبير عن الاستحقاق لهذا الجزاء المذكور لا عن وقوعه بالفعل.

الوجه اللغوي الثانى هو معنى الخلود:

هذا هو الوجه اللغوي الثانى فى هذه الآية المستفاد من فهمها على عمومها، وهو معنى الخلود.

وقد تعددت التعريفات اللغوية للخلود، وإن كانت تدور حول معنى واحد هو الثبات والملازمة، غير أن هذا الثبات والملازمة قد يكون بمعنى البقاء والدوام، وقد يكون بمعنى المكث مدة طويلة فقط.

يقول ابن فارس (الخاء واللام والdal أصل واحد يدل على الثبات والملازمة، فيقال: خلد وأخلد: أقام ومنه جنة الخلد)^(٤).

هذا أصل معنى الخلود، بيد أن من اللغويين من عرفه بأنه البقاء والدوم بلا انقطاع، ومنهم من عرفه بأنه المكث مدة طويلة وتنقطع.

(١) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ج ١ ص ٢٠١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٩.

(٣) راجع: معجم القواعد العربية ج ٢ ص ٤١ وأوضح المسالك إلى الفية بن مالك ج ٢ ص ٦٥.

(٤) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ٢ ص ٢٠٧.

فصاحب جمهرة اللغة يقول: خلد يخلد خلوداً من دوام البقاء لا غير^(١).

ويقول ابن سيده: (خلد يخلد خلدًا وخلودًا بقی وأقام، ودار الخلد هي الآخرة لبقاء أهلها، وقد أدخل الله أهلها فيها وخلدهم)^(٢).

ويقول ابن عباد: (الخلود البقاء من خلد يخلد)^(٣) وكذلك الجوهري يقول: (الخلد دوام البقاء)^(٤).

وإلى هذا المعنى يذهب الأزهرى فيقول: (الخلود البقاء فى دار لا يخرج منها، والفعل خلد يخلد، وأهل الجنة خالدون مخلدون آخر الأبد)^(٥).

فهؤلاء اللغويون يرون أن الخلود هو البقاء بلا انقطاع.

بينما يرى آخرون أن الخلود عبارة عن المكث مدة طويلة لا دائمة، من هؤلاء أبو هلال العسكري الذى يفرق بين الخلود والدوام فيقول: (الفرق بين الخلود والدوام أن الخلود يقتضى طول المكث فى قولك: فلان مخلد فى الحبس، ولا يقتضى ذلك دوامه فيه ولذلك وصف الله - سبحانه - بالدوام دون الخلود)^(٦).

ويقول الكفوى (الخلود: كل ما يتباطأ عنه التغير والفساد تصفه العرب بالخلود كقولهم للأيام: خوالد، وذلك لطول مكثها لا لدوامها)^(٧).

ويقول المناوى (أصل المخلد الذى يبقى مدة طويلة، ثم استعير للمتبقى دائماً)^(٨) الخلود - إذن - يستعمل فى اللغة بهذين المعنيين السابقين.

فإذا تركنا الآية على عمومها فإنه يمكن الجمع بين هذين المعنيين السابقين للخلود بأن نقول أن قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ إن

(١) ابن دريد: جمهرة اللغة ج ٢ ص ٢٦.

(٢) ابن سيده: للحكم والمحيط الأعظم ج ٢ ص ٣١٩ وراجع له: المختص فى اللغة ج ٧ ص ١٦٧.

(٣) ابن عباد: المحيط فى اللغة ص ٣٥٥.

(٤) الجوهري: الصحاح ج ٣ ص ٧٢.

(٥) الأزهرى: تهذيب اللغة ج ٢ ص ٤٦٧ وراجع ابن منظور: لسان العرب ج ١٣ ص ٣١٩.

(٦) أبو هلال العسكري: معجم الفروق اللغوية ص ٢٤٠.

(٧) أبو البقاء الكفوى: الكليات ج ٤ ص ٩٨.

(٨) المناوى: التوقيف على مهمات التعاريف ص ٣٢٥.

كان المراد بالقاتل هنا الكافر، فيكون الخلود في حقه بالمعنى الأول الذي هو دوام البقاء في النار بلا انقطاع ولا خروج، كما يقول أبو هلال العسكري: (إن خلود الكفار في النار المراد به التأييد لا خلاف بين الأمة)^(١).

وإذا كان المراد بالقاتل هنا المسلم يكون معنى الخلود هو المكث مدة - ولو طال - ثم الخروج من النار ودخول الجنة، وذلك للجمع بين هذا المعنى وبين النصوص الكثيرة الناطقة بأن عصاة المؤمنين يدخلون الجنة ولا يدوم عذابهم إن عذبوا.

وعلى هذا يكون قوله - تعالى -: ﴿ خَالِدًا فِيهَا ﴾ محمول على طول المكث في النار لأجل قتل المؤمن عمداً، لأن قتل النفس ليس كفراً بالله ورسوله، ولا خلود في النار إلا للكفر فتعين حمل الخلود على المكث الطويل، وهو استعمال عربي، قال النابغة في مرض النعمان بن المنذر:

ونحن لديه نسأل الله خلوده رد ملكاً وللارض عامراً^(٢)

هذان المعنيان اللغويان السابقان وهما: معنى التعبير بالمصدر، ومعنى الخلود معنيان يعينان على فهم هذه الآية أن تركت على عمومها.

غير أن هناك وجهاً آخر يمكن حمل هذه الآية عليه وهو اعتبار أن هذه الآية من عمومات الوعيد التي يمكن تخصيصها. وهذا هو:

القسم الثاني: تخصيص عموم هذه الآية:

سبق أن ذكرنا أن تخصيص العام هو قصره على بعض أفرادها، لكن لا بد لهذا التخصيص من قرائن وأدلة تؤيده، والواقع أنه يمكن تخصيص عموم هذه الآية بشيئين.

١ - سبب نزول هذه الآية: من وسائل تخصيص العام معرفة سبب النزول^(٣) الذي له أثر كبير في فهم النص القرآني.

(١) معجم الفروق اللغوية ص ٢٤٠. (٢) التحرير والتنوير ج ٥ ص ١٥٤.

(٣) سبب النزول هو: ما نزلت الآية أو الآيات متحدة عنه أي مبنية لحكمه أبان وقوعه أو مجيبة عن سؤال بخصوصه. الزرقاني: مناهل العرفان ج ١ ص ٧٦.

ولسبب النزول أهمية كبيرة في فهم النص القرآني كما يقول الزركشي: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم كتاب الله العزيز وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا... ومن هذه الأهمية: أنه قد يكون اللفظ عاماً ويقوم الدليل على التخصيص فإن محل السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد. الزركشي: البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٢ وراجع: السيوطي: لباب النقول في أسباب النزول ص ١٣ وما بعدها.

وقد أجمع المفسرون على أن الآية التي معنا نزلت في شخص بعينه ، وفي حادثه مخصوصه ، وهذا الشخص هو مقيس بن ضبابة الكنانى .

يذكر الواحدى فى أسباب النزول عن ابن عباس : أن مقيس بن ضبابة وجد أخاه هشام بن ضبابة قتيلاً فى بنى النجار ، وكان مسلماً ، فأتى رسول الله (فذكر له ذلك فأرسل النبى معه رسولاً من بنى فهر ، فقال : أنت بنى النجار فأقرئهم السلام ، وقل لهم : إن رسول الله (يأمركم إن علمتم قاتل هشام بن ضبابة أن تدفعوه إلى أخيه فيقتص منه وإن لم تعلموا له قاتلاً أن تدفعوا إليه ديته ، فأبلغهم الفهرى ذلك عن النبى ﷺ فقالوا : سمعاً وطاعة لله ولرسوله ، والله ما نعلم له قاتلاً ولكن نؤدى إليه ديته ، فأعطوه مائة من الإبل ثم انصرفا راجعين نحو المدينة وبينهما وبين المدينة قريب ، فأتى الشيطان مقيساً فوسوس إليه فقال : أى شئ صنعت ؟ تقبل دية أخيك فتكون عليك سبة ؟ اقتل الذى معك فيكون نفس بنفس وفضل الدية ، ففعل مقيس ذلك فرمى الفهرى بصخرة فشدخ رأسه ثم ركب بعيراً منها وساق بقيتها راجعاً إلى مكة كافراً وجعل يقول فى شعره :

قتلت به فهراً وحملت عقله سراه بنى النجار أرباب فارح

وأدركت ثأرى واضطجعت موسداً وكنت إلى الأوثان أول راجع

فنزلت هذه الآية ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً ﴾ ثم أهدر النبى (دمه يوم فتح مكة ، فأدركه الناس بالسوق فقتلوه ^(١) .

هذا هو سبب نزول الآية ومنه يتضح أنها نزلت فى حادثة معينة ، وفى شخص معين هو مقيس بن ضبابه الكنانى الذى قتل مؤمناً بغير حق ، ثم رجع إلى أهله مرتداً كافراً مفتخراً بقتله لهذا المؤمن ، فكان حقيقاً بتغليظ الجزاء له ، فإن النبى (استثناه من الذين أمنهم يوم فتح مكة وقال عنه : (لا أومنه فى حل ولا حرم ، ولا سلم ولا حرب) ^(٢) فقتل وهو متعلق بأستار الكعبة ^(٣) ، وإذا كان هذا هو جزاؤه فى الدنيا فكذلك جزاؤه

(١) أبو الحسن الواحدى التيساوبورى: أسباب النزول ص ١٦٢ - ١٦٣ بتحقيق عصام بن عبد المحسن الحميدان مجمع الملك فهد للطباعة بدون تاريخ.

(٢) تفسير البغوى ج ٢ ص ٢٦٦ .

(٣) تفسير الطبرى ج ٩ ص ٦٢ .

فى الآخرة يكون غليظاً شديداً بالخلود فى النار مغضوباً عليه ملعوناً من الله مستحقاً للعذاب العظيم الذى أعدله .

٢- دلالة سياق هذه الآية: إذا نظرنا إلى هذه الآية نجد أن الله - تعالى - فى الآية التى قبلها قد فصل الآية التى تلزم من قتل مؤمناً خطأ حتى يتوب الله عليه .

ومعلوم أن هذه الآية وهى قوله - تعالى - : ﴿ مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ﴾ [النساء : ٩٢] نزلت فى عياش بن أبى ربيعة المخزومى لما قتل الحارث بن يزيد وهو لا يعلم بإسلامه فجاء إلى النبى ﷺ وأخبره بقصته، فنزلت ﴿ مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ﴾ (١) .

وقيل نزلت فى أبى الدرداء حين قتل رجلاً فقال الرجل لا إله إلا الله فضربه أبى الدرداء فقتله ثم وجد فى نفسه فأتى النبى ﷺ فقال له : ألا شققت عن قلبه فنزلت ﴿ مَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ﴾ (٢) وعلى كلا الرأيين وهى نزلت فى أحد المؤمنين الذى قتل مؤمناً آخر على سبيل الخطأ وهو لا يعلم بإسلامه، فأنزل الله له تفاصيل الدية التى يلزمه أداؤها حتى يتوب الله - تعالى - عليه وجاء ختام الآية دالاً على ذلك فإن قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء : ٩٢] معناه (أنه عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد، وأنه حكيم فى أنه ما يؤاخذ به بذلك الفعل الخطأ، فإن الحكمة تقتضى ألا يؤاخذ الإنسان إلا بما يختاره ويتعمده) (٣) .

ثم جاءت الآية التالية، وهى قوله ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا ﴾ مشتملة على إبراق وإرعاد وتهديد وإبعاد لقاتل المؤمن متعمداً (٤) . فيستفاد من سياق الآيتين وتركيبهما متاليتين أن الله - تعالى - قسّم قاتل المؤمن قسمين :

الأول: من قتل على سبيل الخطأ فيلزمه الدية المذكورة، ووعد الله بقبول توبته .

الثانى: من قتل مؤمناً متعمداً مستحلاً لقلته، فجزاؤه على تعمده واستحلاله وارتداده الخلود فى النار .

(١) راجع تفاصيل هذه القصة فى أسباب النزول للواحدى ص ١٦١ وكذلك لباب النقول للسيوطى ص ٧٦ .

(٢) الماوردى: التكت والعيون ج ١ ص ٣١٩ وراجع تفسير الطبرى ج ٩ ص ٣٣ .

(٣) تفسير الرازى ج ٥ ص ٣٣٩ . (٤) تفسير الألوسى ج ٤ ص ١٨٣ .

وما أحسن ما قاله أمام الحرمين عن هاتين الآيتين: (إن الرب - تعالى - لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود، وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل)^(١).

ويمكن القول في نهاية الكلام عن هذه الآية الكريمة: إننا إذا فهمناها على عمومها كان الجزء المذكور فيها بمعنى الاستحقاق لا الوقوع بالفعل، ويفسر الخلود فيها إما بالبقاء والدوام، وذلك في حق الكافر، وإما بالمكث مدة طويلة، وذلك في حق المسلم.

وأما إذا خصصنا عموم هذه الآية فإن سبب نزولها يدل على أنها نزلت في شخص معين قتل مسلماً على حالة معينة فاستحق ما يناسبها من غلظ العقوبة وشدة الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضاً فإن سياق الآية مع التي قبلها يدل على أن الوعيد الشديد الذي ورد فيها إنما هو في حق الكافر المتعمد والمستحل لقتل المؤمن.

هذا وإن هناك آيات أخرى كثيرة جداً في حكم العاصي أو مرتكب الكبيرة سواء في ذلك من جانب القائلين بخلوده في النار، أو من جانب القائلين بخروجه منها إن دخلها وأنه لا يستحق الخلود في النار إلا الكافر.

وهذه الآيات جميعها يمكن فهمها فهماً صحيحاً إذا طبقنا عليها ما طبقناه على الآيتين السابقتين اللتين أوردتهما كنموذج لتأثير المعنى اللغوي على المسألة التي نحن بصدد حلها وهذا الفهم كما سبق يقوم على :-

بيان معنى الألفاظ المختلف حولها في معاجم اللغة، أو تخصيص عموم الآيات ببيان دلالة سياقها وتركيبها مع ما قبلها وما بعدها، أو بيان سبب نزولها الذي يعد عاملاً قوياً في تفسير الآية تفسيراً صحيحاً بيد أنه تجدر الإشارة في نهاية هذه المسألة إلى أن الآية التي تعتبر هي الفاصلة في هذه المسألة ولا يمكن معارضتها إلا بأوجه بعيدة وضعيفة هي قوله - تعالى - : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء : ٤٨].

وهذه الآية (من أقوى الدلائل على مذهب أهل السنة في العفو عن أصحاب الكبائر)^(١).

فهذه الآية الكريمة ردت على الفريقين:

ردت أولاً على المعتزلة القائلين بعدم العفو عن أصحاب الكبائر، وبينت أن عدم العفو والغفران لا يكون إلا للمشارك بالله.

ولا يستطيع المعتزلة أن يعارضوا هذه الآية إلا بأوجه بعيدة وضعيفة كما يقول الرازي (واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الآية وجوه يلتفت إليها إلا المعارضة بعمومات الوعيد، ونحن نعارضها بعمومات الوعد)^(٢).

وغاية ما يذكره المعتزلة حول هذه الآية أن المشيئة فيها عامة تحتمل الكبائر وتحتمل الصغائر، أو كما يقول القاضي عبد الجبار عنها: (إن الآية مجملة مفتقرة إلى البيان لأنه قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ ولم يبين من الذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر فسقط الاحتجاج بالآية)^(٣).

والواضح من هذا النص أن القاضي عبد الجبار يبنى رده على الاستدلال بهذه الآية على القاعدة التي تقول: إن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

ولكن هذه القاعدة لا تساعد القاضي هنا ذلك أنه (ليس كل احتمال تطرق إلى دليل يُسقط الاستدلال به، بل الاحتمال المعتبر هو الاحتمال القوي الذي احتفت به القرائن واعتضد بالاعتبارات لا بأي احتمال لأنه ما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال

ثم أن المراد بسقوط الاستدلال به هو سقوط الاستدلال على تعيين ذلك الوجه المراد الاستدلال به، لا أنه يسقط الاستدلال به جملة وتفصيلاً)^(٤).

(١) تفسير الرازي ج ٥ ص ٢٢٧. وقد أشار القاضي عبد الجبار أيضاً إلى أن هذه الآية من أقوى ما يتمسك به مخالفوه في هذه المسألة. راجع: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٦.

(٢) تفسير الرازي ج ٥ ص ٢٢٨.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٨.

(٤) زكريا قادر الباكستاني: أصول الفقه على منهج أهل الحديث ص ٢٤ الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢ دار الحراز. وراجع الإمام القرافي: أنوار البروق في أنواع الفروق ج ٣ ص ٢٧٩ - الطبعة الأولى دار الكتب العلمية سنة ١٩٩٨.

وردت ثانياً على المرجئة الفاتلين بأن المؤمنين كلهم فى الجنة لا تضرهم سيئاتهم، وأن آيات الوعيد هى فى حق الكفار فقط، وأن آيات الوعد هى فى حق المؤمنين تقيهم وعاصيهم، محسنهم ومسيئهم^(١).

فجاءت هذه الآية حكماً فى موضع النزاع كما يقول ابن عطية عن هذه الآية: (إنها جلت الشك وردت على الطائفتين المرجئة والمعتزلة، وذلك أن قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ فصل مجمع عليه، وقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ فصل قاطع بالمعتزلة راداً على قولهم رداً لا محيد عنه، ولو وقفنا فى هذا الموضع من الكلام لصح قول المرجئة فجاء قوله: ﴿لَنْ يَشَاءُ﴾ راداً عليهم موجباً أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم بخلاف ما زعموه من أنه مغفور لكل مؤمن^(٢).

ويقول الرازى عن هذه الآية: إن الله تعالى فيها (قسم المنهيات إلى قسمين: الشرك، وما سوى الشرك، ثم إن ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعاً وعلى ما سواه بأنه مغفور قطعاً لكن فى حق من يشاء، فصار تقدير الآية: إنه - تعالى - يغفر كل ما سوى الشرك لكن فى حق من شاء ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة^(٣).



(١) راجع التعريف بالمرجئة وأقوالهم وفرقهم فى مقالات الإسلاميين للإمام الأشعرى ج ١ ص ٢١٣ والبغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٧٨ وما بعدها.

(٢) المحرر الوجيز ج ٢ ص ١٣٨.

(٣) تفسير الرازى ج ٥ ص ٢٢٧.

المبحث الثاني:

خلق الجنة والنار

ذهب أكثر طوائف المسلمين من المتكلمين وغيرهم إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، ولم يخالف في ذلك إلا بعض المعتزلة الذين قالوا بعدم وجودهما الآن، وأن الله سيوجدهما يوم الجزاء.

يقول ابن القيم عن وجود الجنة الآن: (لم يزل أصحاب الرسول والتابعون وتابعوهم وأهل السنة والحديث قاطبة وفقهاء الإسلام وأهل التصوف والزهد على اعتقاد ذلك وإثباته مستنديين في ذلك إلى نصوص الكتاب والسنة وما علم بالضرورة من أخبار الرسل كلهم من أولهم إلى آخرهم، فإنهم دعوا إليها وأخبروا بها إلى أن نبغت نابغة القدرية والمعتزلة فأنكرت أن تكون مخلوقة الآن، فقالت بل الله ينشئها يوم القيامة)^(١)، وقال الآمدي (أكثر المتكلمين على أن الجنة والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان في وقتنا هذا)^(٢).

فالمعتزلة القائلون بعدم وجود الجنة والنار الآن:

ومنهم: عباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد، ذهبوا إلى أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث، والعبث محال على الله تعالى، وقالوا أيضاً: إن الجنة والنار لو وجدتا الآن لهلكتا، لقوله - تعالى - : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] وأنهما لو وجدتا الآن لم يكن أكل الجنة دائماً وقد قال - تعالى - : ﴿أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥] يقول القاضي عبد الجبار: (إن جنة الخلد والثواب ليست بمخلوقة الآن، وذلك أنها لو كانت مخلوقة الآن لفنيت إذا أفنى الله العالم، فكان لا يكون أكلها دائماً، فدل ذلك على أن الله يخلقها في الآخرة فيدوم أكلها)^(٣).

(١) ابن القيم: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ١١ دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

(٢) الآمدي: أبنكار الأفكار ج ٤ ص ٣٢٧.

(٣) القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٠٤.

وأما أكثر المسلمين ومنهم متكلمو أهل السنة وبعض المعتزلة:

مثل أبى على الجبائى وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصرى فقد ذهبوا إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن.

واعتمدوا فى رأيهم هذا على نصوص القرآن ونصوص السنة وإجماع الأمة، فمن القرآن، قوله - تعالى - عن النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] وقوله تعالى عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] فالتعبير بصيغة الماضى يدل على أنهما خلقتا^(١).

وقرر أهل السنة أنه لا عبث (ولا استحالة فى خلق الجنة والنار وتقديمهما على يوم الجزاء)^(٢).

وآيات القرآن الكريم المصرحة بوجود الجنة والنار الآن كثيرة جداً.

وكذلك الأحاديث النبوية الواردة فى الدلالة على ذلك أكثر من أن تحصى منها على سبيل المثال أحاديث صحيحة وردت فى الجنة مثل ما روى عن النبى ﷺ أنه قال حكاية عن الله - تعالى - (أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)^(٣).

وقال - ﷺ - «إن فى الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام»^(٤).

ومما ورد فى حق النار ما رواه أبو هريرة أنه قال (كنا عند رسول الله - ﷺ - إذ سمع وجبة فقال: أتدرون ما هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم قال: هذا حجر رمى فى النار منذ سبعين خريفاً فهو يهوى فى النار إلى حين انتهى إلى قعرها)^(٥).

(١) البغدادى: أصول الدين ص ٢٣٨.

(٢) الجوينى: العقيدة النظامية ص ٨٠.

(٣) هذا الحديث: رواه الطبرانى فى المعجم الأوسط برقم ٢٠٠ ج ١ ص ٧٠ ورواه ابن ماجه فى سننه برقم ١٤٤٧ ج ٤ ص ٢٢٨.

(٤) هذا الحديث: رواه الترمذى فى سننه برقم ٤٥٢٤ ج ٤ ص ٦٧١، ورواه الدرهمى فى سننه برقم ٢٨٩٥ ج ٢ ص ٣٤٠.

(٥) هذا الحديث: رواه ابن حبان فى صحيحه باب صفة النار وأهلها رقم ٧٤٦٩ ج ١٦ ص ٥١٠.

وقد ورد من الأحاديث ما يعم الجنة والنار معاً كقوله عليه الصلاة والسلام (احتجت الجنة والنار، فقالت هذه يدخلني الجبارون والمتكبرون، وقالت هذه يدخلني الضعفاء والمساكين، فقال الله - عز وجل - لهذه: أنت عذابي أعذب بك من أشياء، وقال لهذه أنت رحمتي أرحم بك من أشياء، ولكل واحدة منكما ملؤها)^(١) فهذه الأحاديث وغيرها تدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، فإن التعبير بصيغ الماضي يدل على وجودهما.

ومن أدلة أهل السنة على ذلك أيضاً الإجماع، وقد ذكر هذا الإجماع غير واحد ممن تناولوا بحث هذا الموضوع^(٢). وهم يعنون بالإجماع أن أكثر طوائف و فرق المسلمين مقرون بوجود الجنة والنار، وإلا فإن بعضاً من علماء المعتزلة قائلون بعدم وجودهما الآن كما مر.

المعاني اللغوية التي أثرت في مسألة وجود الجنة والنار:

من خلال الأدلة التي ذكرها المثبتون والمنكرون لوجود الجنة والنار والمناقشات التي دارت بين الفريقين يمكن ذكر أهم المعاني اللغوية المؤثرة في هذه المسألة كما يلي:

أولاً: معنى «أل» الوارد في لفظ الجنة في قصة آدم - عليه السلام -

من الآيات التي استدل بها أهل السنة على وجود الجنة الآن قوله - تعالى - مخاطباً آدم عليه السلام ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥].

فقد قال المثبتون لوجود الجنة الآن إن المقصود بالجنة من هذه الآية هي دار الثواب، بينما قال المنكرون إن الجنة هنا هي بستان من بساتين الدنيا كان في موضع مرتفع^(٣)، والواقع أنه إذا دققنا النظر في المعنى اللغوي لحرف التعريف «أل» الوارد في لفظ الجنة في هذه الآية يمكن بيان الفهم الصحيح لها.

(١) هذا الحديث: رواه البخاري في كتاب الأدب المفرد باب الكبير رقم ٥٥٤ ج ١ ص ١٩٥، ورواه مسلم في صحيحه باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء رقم ٧٣٥١ ج ٨ ص ١٥٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن القيم: حادي الأرواح ص ١١ وما بعدها وراجع: السفاريني لوامع الأنوار البهية ج ٢ ص ٢٣١ وما بعدها.

(٣) الجرجاني: شرح المواقيف ج ٨ ص ٣٠١ وقارن التفنازي: شرح المقاصد ج ص.

فقد أجمع المفسرون على أن الألف واللام فى لفظ الجنة فى هذه الآية إنما هى للعهد^(١) (ولام العهد تكون للإشارة إلى معهود بين المتكلم والمخاطب، وهى حرف غايته أنه للإشارة الذهنية)^(٢) وبما أنه لا معهود بين المتكلم - وهو الله - تعالى - وبين المخاطب - وهو آدم عليه السلام - إلا الجنة التى هى دار الثواب، والتى تقدم ذكرها فى السورة قبل ذلك فى قوله - تعالى - : ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥] فتعين حمل الجنة فى قصة آدم عليها.

يقول الرازى عن قوله - تعالى - : ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ الألف واللام فى لفظ الجنة لا تفيد أن العموم، لأن سكنى جميع الجنان محال، فلا بد من صرفها إلى المعهود السابق، والجنة التى هى المعهودة المعلومة بين المسلمين هى دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها^(٣).

ويقول ابن حزم (إن قوله - تعالى - ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ إشارة بالألف واللام ولا يكون ذلك إلا على معهود، ولا تطلق الجنة هكذا إلا على جنة الخلد، ولا يطلق هذا الاسم على غيرها إلا بالإضافة)^(٤).

وإلى نفس هذا المعنى يذهب القرطبى حين يقول : (إن الله عرف الجنة بالألف واللام، ومن قال : أسأل الله الجنة لم يفهم منه فى تعارف الخلق إلا طلب جنة الخلد)^(٥)، ويزيد القرطبى الأمر وضوحاً فيستشهد على هذا المعنى بالسنة النبوية، فيذكر الحديث الذى فيه محاجة آدم وموسى عليها السلام فيقول : (وقد لقي موسى آدم

(١) يعرف اللغويون الألف واللام بأنها لفظ مشترك يكون حرفاً ويكون اسماً فالاسم هو «آل» الموصولة وما سوى ذلك من أسمائها فهو حرف وجملة أقسام «آل» الحرفية أحد عشر قسمًا منها آل التى للعهد وهى التى عهد مصحوبها بتقدم ذكره نحو جاتنى رجل فأكرمت الرجل، أو بحضوره حساً مثل قولنا لمن سدد سهمًا: القرطاس أو بحضوره علمًا كقوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ والألف واللام التى للعهد يراد بمصحوبها أى بالمعروف بها فرد معين. راجع: المرادى: الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٣٢ - ٣٣. وقارن حاشية الخضرى على شرح بن عقيل لألفية بن مالك ج ٢ ص ١٣٣.

(٢) الأنصارى: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ج ١ ص ٥٦ بتحقيق يوسف الشيخ محمد. دار الفكر للطباعة والنشر.

(٣) تفسير الرازى ج ٢ ص ٢٤.

(٤) ابن حزم: الفصل ج ٤ ص ٦٩.

(٥) تفسير القرطبى ج ١ ص ٣٣٩.

عليهما السلام فقال له موسى: أنت أشقيت ذريتك وأخرجتهم من الجنة^(١). فأدخل الألف واللام ليدل على أنها جنة الخلد المعروفة، فلم ينكر ذلك آدم ولو كانت غيرها لرد على موسى، فلما سكّت آدم على ما قرره موسى صح أن الدار التي أخرجهم الله - عز وجل - منها بخلاف الدار التي أخرجوا إليها^(٢).

فالجنة - إذن - في عرف المسلمين وفي معهود خطابهم اسم لدار الثواب الأخروية فتعين الحمل عند الإطلاق عليها (وصرفها عن هذا المعنى بغير صارف غير جائز)^(٣).

هذا: وقد جرت عادة المتكلمين أن يبرهنوا على وجود الجنة، ثم يذكروا أن ثبوت الجنة هو ثبوت النار أيضاً، إذ لا قائل بالفرق بينهما في الوجود^(٤)، إلا أن بعض المفسرين نص على أنه يمكن إثبات وجود النار التي هي دار العقاب بخصوصها من خلال فهم «أل» الداخلة عليها.

يقول الطاهر بن عاشور عن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤] (وتعريف النار للعهد، ووصفها بالوصول المقتضى علم المخاطبين بالصلة كما هو الغالب في صلة الوصول لتزليل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيما نزل قبل من القرآن)^(٥).

ويقول أيضاً في قوله - تعالى -: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١] (وتعريف النار بهذه الصلة يُشعر بأنه قد شاع بين المسلمين هذا الوصف للنار بما في القرآن من نحو قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [التحریم: ٦] وقوله - تعالى -: ﴿وَبَرَزَتِ الْجَحِيمُ

(١) هذا الحديث: رواه مسلم في صحيحه باب حجّاج آدم وموسى عليهما السلام ٦٩١٢ ج ٤٩٨ ورواه المتقي الهندي في كنز العمال باب الإيمان بالقدر رقم ٥٤٨ ج ١ ص ١٩٥.

(٢) تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٣٩.

(٣) مجموعة الحواشي البهية على العقائد النفسية ج ٢ ص ١٢٤.

(٤) راجع: شرح المواقيف ج ٨ ص ٣٠١ وشرح المقاصد ج ٤ ص ٣٥٨.

(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير ج ١ ص ٣٤٥.

لِلْقَاوِينَ ﴿الشعراء: ٩١﴾^(١)، فكما انه يمكن القول بأن آل في الجنة للعهد، فكذلك يقال: آل في النار للعهد، والمعهود فيهما هما دار الثواب ودار العقاب في الآخرة.

ثانياً: معنى التعبير بلفظ أعدت في وصف الجنة والنار:

وصف الله تعالى الجنة بأنها أعدت للمتقين، ووصف النار بأنها أعدت للكافرين^(٢).

والواقع أن التعبير بهذا اللفظ فيه وجهان لغويان مؤثران في هذه المسألة:

الأول: التعبير بصيغة الفعل الماضي:

ومن المعلوم أن الفعل الماضي يدل على حدث وقع قبل زمن التكلم، أو على حد تعبير الشيخ عبد القاهر الجرجاني (الفعل ما دل على الحدث مع أحد الأزمنة، فالماضي منه ما دل على زمان قبل زمان إخبارك، ويسمى غائباً)^(٣)، ويقول ابن الأثير: (الفعل الماضي دل على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به)^(٤)، فإذا جاء الكلام عن شيء بلفظ الماضي دل على أنه حدث وُفِرغ منه، والتعبير عن الجنة والنار بلفظ الماضي أعدت من هذا القبيل (لأن ما لم يخلق بعد لا يوصف بأنه أعد وهى)^(٥)، والآيات التي فيها الحديث عن الجنة والنار بهذه الصيغة الماضية (تدل على أن الجنة والنار مخلوقتان في الأزل لأن قوله: ﴿أُعِدَّتْ﴾ أخبار عن الماضي، فلا بد وأن يكون ذلك الشيء دخل في الوجود)^(٦).

الوجه الثاني معنى الإعداد للجنة والنار:

إذا كان الوجه الأول اهتم ببيان معنى أعدت من الناحية النحوية فإن هذا الوجه

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير ج ٤ ص ٨٨.

(٢) كما في سورة آل عمران آية ١٣٣ وسورة الحديد آية ٢١ وسورة البقرة آية ٢٤.

(٣) عبد القاهر الجرجاني: المفتاح في الصرف ص ٥٣ تحقيق د. على توفيق الحمد. الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة.

(٤) ابن الأثير الموصلي: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ج ٢ ص ١٦ بتحقيق د. محمد محي الدين عبد المجيد المكتبة العصرية. بيروت سنة ١٩٩٥.

(٥) حاشية الشيخ زاده على تفسير البضاوى ج ٤ ص ٤٥٤.

(٦) ابن عادل الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب ج ٥ ص ٥٣٤.

الثاني يهتم ببيان معناها في معاجم اللغة، فقد أجمعت المعاجم اللغوية على أن إعداد الشيء هو إحضاره وتهيئته حتى قبل الحاجة إليه، فلفظ أعد في أصله اللغوي مأخوذ من العُدّة والعتاد^(١)، وهما بمعنى واحد، يقول الأزهري: (العتاد: الشيء الذي تعدّه لأمر ما وتهيئته له، ويقال: إن العُدّة، وأعدّ يعد إنما هو أعتد يعتد، ولكن أدغمت التاء في الدال، ومنه قوله:

أعددت للحرب صارماً ذكراً مجرب الوقع غير ذي عنب^(٢)

ويقول ابن فارس (العين والتاء والدال أصل واحد يدل على حضور وقرب، تقول أعتد الشيء يعتد عتاداً فهو عتيد حاضر، وقد اعتدناه وهياناه لأمر إن حزب)^(٣)، وفي لسان العرب (العُدّة ما أعد لأمر يحدث مثل الأهبة، يقال: أعددت للأمر عدته وأعدّه لأمر كذا أي: هياه له، والاستعداد للأمر التهيؤ له)^(٤)، وقال الشهاب الخفاجي (الإعداد والعتاد: إحضار الشيء قبل الحاجة إليه، وهو عدة وعتيد، ومنه الاستعداد)^(٥).

ويقول المناوي (العتاد ادخار الشيء قبل الحاجة إليه، والعدة ما أعددت له لحوادث الدهر)^(٦)، وبناءً على هذه المعاني اللغوية يكون وصف الله للجنة بأنها أعدت للمتقين، ووصفه للنار بأنها أعدت للكافرين معناه أن الله - عز وجل - هياهما وأحضرهما بالفعل، على أن استعمال القرآن لمادة الإعداد بهذه الصيغة أي الفعل المبني للمجهول يحدث في النفس معنى الحضور الحقيقي أمام العين لهاتين الدارين اللتين

(١) القراءة المشهورة هي ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ و﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ لكن المفسرين يذكرون أن هناك قراءة أخرى فيها ﴿أَعِدَّتْ﴾ يقول السمين الحلبي (وقرأ اعتدت من العتاد بمعنى العدة ومنه قوله: أعددت للحدثان. سابغة وعدء علتدى. راجع: الدر المصون ج ١ ص ١٥٦ وقد ذكر هذه القراءة أيضاً: الزمخشري حيث قال: وقرأ عبد الله: اعتدت من العتاد بمعنى العدة راجع: الكشف ج ١ ص ٦٣ وقارن تفسير البضاوي ج ١ ص ٥١ وتفسير الألوسي ج ١ ص ٢٢٦.

(٢) الأزهري: تهذيب اللغة ج ١ ص ٢١٧.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٢١٦.

(٤) ابن منظور: لسان العرب ج ١٤ ص ٦٠.

(٥) الشهاب الخفاجي: عناية القاضي وكفاية الرازي ج ٢ ص ٨١.

(٦) المناوي: التوقيف على مهمات التعريف ص ٥٠٢ ص ٥٠٦.

أعدتا (فلفظ الإعداد بمعناه اللغوي الموحى بالمتانة والإتقان وبما لحق اللفظ من تضعيف وبناء للمفعول يعمل على إحضار المشهد)^(١).

وتكون الغاية من وراء هذا التعبير هو تعظيم الزجر عن الأسباب الموصلة إلى دار العقاب التي أعدت بالفعل ، وتعظيم الترغيب في الأسباب الموصلة إلى دار الثواب التي أعدت بالفعل ، فالجنة والنار مخلوقتان الآن كما ذهب إليه أهل السنة وكما تؤيده المعانى اللغوية.



(١) د / محمد السيد موسى: الإعجاز البلاغى فى استخدام الفعل المبني للمجهول ص ٩.

الخاتمة

أهم النتائج

بعد هذه الرحلة فى رحاب المنهج اللغوى عند المتكلمين يمكننا استخلاص العديد من النتائج والتى يمكن ذكر أهمها فيما يلى :

أولاً: اهتم المتكلمون باللغة العربية وفنونها المختلفة باعتبار أن اللغة العربية هى الخطوة الأولى لمن أراد أن يتعلم أى علم من العلوم الإسلامية ومنها علم العقيدة الذى يرتبط باللغة وعلومها ارتباطاً وثيقاً قوياً . فإن العقيدة الصحيحة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة ، وفهم العقيدة معتمد على اللغة وعلومها المختلفة .

ولذلك نبه المتكلمون فى نصوص كثيرة على أن اللغة هى أصل الاستدلال بالنصوص فى العقيدة ، وأن إتقان اللغة يساعد على الدفاع عن العقيدة ، وأن عدم إتقانها يؤدى إلى الخطأ فى فهم العقيدة .

ثانياً: وقد وضع المتكلمون شروطاً وخصائص للغة التى يعتمدون عليها فى بحث المسائل العقدية ، وقد مثلت هذه الشروط خصائص المنهج اللغوى عند المتكلمين .

فالمتكلمين قد اشترطوا فى ناقل اللغة أن يكون عدلاً ضابطاً ثقة أميناً فإن لم يكن كذلك لم يعتمدوا على الأقوال اللغوية المنقولة عنه .

ثم اشترطوا فى اللغة نفسها أن تكون قياسية فصيحة ، لا شاذة غريبة ، فإن لم تكن كذلك رفضوا الاعتماد عليها ، وقد رد المتكلمون كثيراً من المعانى اللغوية لأنها خارجة عن الفصح المشهور القياسى فى اللغة .

ثالثاً: واعتمد المنهج اللغوى عند المتكلمين على عدة قواعد أساسية التزم بها المتكلمون فى بحثهم للمسائل العقدية .

فكانت أول قاعدة هى قاعدة الألفاظ المفردة التى تمثل اللبنة الأولى فى بناء أى فكرة من الأفكار ، وقد أظهر المتكلمون عناية كبيرة فى إظهار المعانى اللغوية الكثيرة للفظ المفردة ، ثم اعتمد كل فريق على بعض هذه الألفاظ فى تأييد مذهبه .

رابعاً: ولكن الألفاظ المفردة وحدها ليست كافية في إفادة المطلوب لأنها متعددة الدلالة متنوعة المعاني، فجاءت القاعدة الثانية من قواعد المنهج اللغوي عند المتكلمين وهي قاعدة السياق أو الدلالة السياقية التي اعتمد عليها المتكلمون في تحديد المعنى الدقيق للكلمة، وبيان مجملها، وتخصيص عامها، وتخليص الكلمة من اشتراك الدلالة، فالكلمة بمفردها تفيد معنى، ولكنها إذا وضعت في تركيب أو نظم أو سياق معين أفادت معنى آخر، ولذلك نبه المتكلمون على أن إهمال مراعاة النظم أو السياق يؤدي إلى الخطأ في الفهم في المسائل العقديّة.

خامساً: ولم يكتف المتكلمون بالكلمة سواء في صورتها المفردة أو في صورتها المركبة، وإنما عمد المتكلمون إلى الأسلوب نفسه فحملوه على ما يحتمله من المجاز، فجاءت القاعدة الثالثة وهي قاعدة التخريجات البلاغية للأساليب والتراكيب، وقد أظهر المتكلمون في ذلك براعة فائقة ليس في كتبهم الكلامية فقط بل قد ألف مشاهير المتكلمين مؤلفات خاصة في علوم البلاغة، وقد ذكرنا مثلاً على ذلك - الفخر الرازي، وعضد الدين الإيجي، والسعد التفتازاني.

سادساً: وقد استشهد المتكلمون لأرائهم بالشعر العربي وأكثروا منه في كتبهم الكلامية ومسائلهم العقديّة، وقد لجأ إليه المتكلمون لإثبات آرائهم أو لإبطال آراء خصومهم، وقد حفزهم على ذلك أن هناك أحاديث وأثار ترشد إلى قيمة الشعر العربي وأهميته في تفسير النصوص الشرعية، فجاءت القاعدة الرابعة من قواعد المنهج اللغوي عند المتكلمين، وهي الاستشهاد بالشعر العربي.

سابعاً: اهتم المتكلمون بالمعنى اللغوي الحقيقي للنصوص واعتمدوا عليه ونهوا على أهميته باعتبار أن المقتضى الحقيقي والمعنى الظاهر للكلام هو الأصل، واستعمل المتكلمون المعنى الحقيقي في معظم المسائل العقديّة ولم يجوزوا الانتقال عنه إلا لأسباب ودواع قوية، ومع ذلك لم يهملوا المعنى المجازي بل لجأوا إليه - أحياناً لما للأساليب المجازية من وقع وتأثير قد لا يكون في المدلول الحقيقي.

ثامناً: وقد كانت أهم هذه الأسباب الداعية إلى الخروج على المقتضى اللغوي الحقيقي واللجوء إلى التأويل، دفع ما يوهمه الظاهر من نسبة المحال إلى الله - تعالى -

فإذا اشتمل الظاهر على محال عقلى بالنسبة لله - تعالى - فهناك يجوز اللجوء التأويل ، وإخراج الظاهر إلى معنى لائق فى حق الله ، وموافق للآيات المحكمة وكذلك لقواعد اللغة .

كذلك كان من دواعى الخروج على المقتضى اللغوى الحقيقى إزالة اللبس والحيرة المترتين على ترك اللفظ بدون بيان ما يفهم منه .

وأيضاً كان من الأسباب إعمال العقل فى فهم النصوص ، والجمع بين الأدلة العقلية والنصوص الشرعية ، كذلك كان الخوف على عقائد العامة من الأسباب الهامة للتأويل .

تاسعاً: لكن هذا التأويل والتصرف فى النصوص قد أحاطه المتكلمون بسياج قوى من الضوابط والشروط التى تضمن أن تسير عملية التأويل فى طريقها الصحيح ، فإن روعيت هذه الشروط والضوابط كان التأويل صحيحاً ومقبولاً ، وقد كان أهم هذه الشروط أهلية القائم بعملية التأويل ، وقبول المعنيين الأصلي والمؤول للتأويل ، ولابد من دليل قوى يؤيد هذا التأويل ويشهد له مثل نصوص الكتاب والسنة ، أو الإجماع ، أو القرائن المحففة بالنصوص ، سواء كانت قرائن لفظية أو عقلية .

فإذا توافرت هذه الضوابط صح التأويل وقبل ، وإن خلت عملية التأويل من هذه الشروط والضوابط رفض المتكلمون التأويل واعتبروه فاسداً مردوداً .

عاشراً: والواقع أن هذا التأويل لا يدخل جميع النصوص الشرعية ، بل له مجال وحدود ذلك أن النصوص الشرعية ليست على درجة واحدة من الوضوح والظهور ، بل منها ما هو واضح ظاهر يبين فى الدلالة على المراد منه ، وهذا هو المحكم الذى لا يدخله التأويل ولا يعد مجالاً له .

ومن النصوص ما يكتنفه الغموض ويلفه الخفاء وهذا هو المتشابه الذى يدخله التأويل وهذا المتشابه منه ما استأثر الله بعمله فلا يدخله التأويل ، ومنه ما جعل الله لبعض عباده الراسخين فى العلم طريق إلى معرفته وغالباً ما يرجع هذا النوع إلى التشابه اللغوى ، وغموض الألفاظ واشتراك المعانى وتداخل الأساليب ، وقد كان أشهر مجال لهذا النوع من التأويل هو صفات الله جل فى علاه .

حادى عشر: وجاء الجانب التطبيقى ليبين لنا مدى اعتماد المتكلمين على القواعد التى أرسوها فى الجانب النظرى.

ففى مسألة الصفات الإلهية - وهى المجال الأساسى للتأويل - فسر المتكلمون لفظ الاستواء فى اللغة بتفسيرات متعددة، وهذه هى قاعدة الألفاظ المفردة، ثم اختاروا منها المعانى التى تتناسب مع سياق الآيات الواردة فيها، وهذه هى القاعدة الثانية - قاعدة السياق -، ثم خرجوا هذه الصفة تخريجات بلاغية متعددة، وهذه هى القاعدة الثالثة - التخريجات البلاغية - ثم استشهد كل فريق لرأيه بأبيات من الشعر العربى، وهذه هى القاعدة الرابعة الاستشهاد بالشعر العربى.

وكذلك صفة الوجه وصفة العين وصفة اليد.

ثانى عشر: ثم جاءت مسألة رؤيه الله - تعالى - كمثال على أثر المعنى اللغوى على المسائل العقديّة فى الجانب الإلهى وتبين لنا مدى هذا التأثير عند المتكلمين فى فهم هذه المسألة حين فسروا الرؤية والإدراك وحرف لن، وكذلك معنى النظر، وكذلك لفظ إلى فى قوله - تعالى - ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

ثالث عشر: وكذلك مسألة خلق الأفعال التى ظهر فيها أثر المعنى اللغوى واضحا جليا حين اعتمد المتكلمون فى فهم هذه المسألة على المعانى اللغوية خاصة تفسير لفظ الخلق، وتفسير معنى حرف ما فى قوله - تعالى - : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفافات: ٩٦].

رابع عشر: وأوردنا نموذجا لأثر المعنى اللغوى فى النبوات هو مسألة التفضيل بين الأنبياء والملائكة.

خامس عشر: وظهر كذلك أثر المعنى اللغوى فى مسائل السمعيات، وأوردنا مثالا على ذلك مسألة حكم مرتكب الكبيرة فى الآخرة، وكذلك مسألة وجود الجنة والنار الآن.

وقد ظهر لنا فى كل هذه المسائل كيف كان للمعنى اللغوى أكبر الأثر على فهم المتكلمين لكل مسألة من هذه المسائل العقديّة وغيرها سواء فى تأييد وجهة نظر المتكلم، أو فى نقض وجهة نظر خصومه.

وفى النهاية أرجو أن أكون قد وفقت فى عرض هذا الموضوع الهام، فإن كنت قد أصبت فذلك من فضل الله على وإن كانت الأخرى فمن نفسى ومن الشيطان وحسبى أنى قد اجتهدت ولم أدخر جهداً إلا بذلته .

ولا أجد ما أعتذر به عن تقصيرى خيراً من قول الأصفهانى :

إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال فى غده، لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من اعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر .



أهم المصادر والمراجع

حرف الألف

ابن الأثير

١- النهاية في غريب الحديث والأثر - المطبعة الخيرية بالقاهرة - سنة ١٣١٨ هـ.

ابن الأنباري

٢- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله تعالى - تحقيق محي الدين رمضان - مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق سنة ١٩٧٥ م.

ابن بدران

٣- المدخل إلى دراسة مذهب الإمام أحمد بن حنبل - تحقيق د. عبد الله التركي - الطبعة الثانية - سنة ١٤٠١ هـ - مؤسسة الرسالة بيروت.

ابن بيه (الشيخ عبد الله)

٤- أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات - الطبعة الأولى - ١٩٩٩ م - دار ابن حزم.

ابن تيميه (نقى الدين أحمد بن عبد الحلیم ت: ٧٢٨ هـ)

٥- الأسماء والصفات - الطبعة الأولى - ١٩٩٨ م - دار الكتب العلمية - بيروت.

٦- اقتضاء الصراط المستقيم - الطبعة السابعة - ١٩٩٩ م - دار عالم الكتب - بيروت.

٧- الإكليل في المتشابه والتأويل - مكتبة الإيمان بالإسكندرية - بدون تاريخ.

٨- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - تحقيق د. حمدان حمد - الطبعة الأولى - ١٤١٤ هـ - دار العاصمة - السعودية.

٩- درء تعارض العقل والنقل - تحقيق د. محمد رشاد سالم - دار الكنوز الأدبية بالكويت - ١٣١٩ هـ.

١٠- الرسالة التدمرية - الطبعة الثانية - ١٩٧٧ - المطبعة السلفية بالقاهرة.

١١- الفتاوى الكبرى - تحقيق الشيخ حسنين مخلوف - الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ - دار المعرفة - بيروت .

١٢- الفتوى الحموية الكبرى - المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٨ هـ .

١٣- منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية - تحقيق د . محمد رشاد سالم - الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - مؤسسة قرطبة .

ابن جماعه (بدر الدين محمد بن إبراهيم الكنانى ت: ٧٣٣ هـ)

١٤- إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل - تحقيق سليمان وهبى الألبانى - دار السلام سنة ١٩٩٠ م .

ابن جنى (أبو الفتح عثمان)

١٥- الخصائص - تحقيق محمد على النجار - عالم الكتب - بدون تاريخ .

ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد ت: ٥٩٧ هـ)

١٦- دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - المكتبة الأزهرية - بدون تاريخ .

١٧- نزهة الأعين النواظر فى علم الوجوه والنظائر - تحقيق محمد عبد الكريم كاظم - الطبعة الأولى ١٩٨٤ م - مؤسسة الرسالة - بيروت .

ابن حنبل (إمام أهل السنة الإمام أحمد ت: ٢٤١ هـ)

١٨- العقيدة - رواية أبى بكر الخلال - تحقيق عبد العزيز السيروان - الطبعة الأولى - ١٤٠٨ هـ - دار قتيبة - دمشق .

ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد الأندلسى ت: ٤٥٦ هـ)

١٩- الإحكام فى أصول الأحكام - الطبعة الأولى - ١٤٠٤ هـ - دار الحديث بالقاهرة .

٢٠- الدرة فيما يجب اعتقاده - تحقيق د . أحمد بن ناصر الحمد ود . سعيد بن عبد الرحمن القذفى - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ م - مكتبة دار التراث بمكة المكرمة .

- ٢١- رسالة تفسير ألفاظ المتكلمين ضمن رسائل ابن حزم - تحقيق د. إحسان عباس - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ م - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .
- ٢٢- الفصل فى الملل والنحل - مكتبة الخانجي بالقاهرة - بدون تاريخ .
- ٢٣- النبذة الكافية فى أحكام أصول الدين - تحقيق محمد أحمد عبد العزيز - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية .

ابن خزيمة

- ٢٤- كتاب التوحيد - تحقيق عبد العزيز شهوان - الطبعة الخامسة ١٩٩٤ م - مكتبة الرشيد - الرياض .

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد الحضرمي ت: ٨٠٨ هـ)

- ٢٥- المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافي - مكتبة الأسرة بالقاهرة - ٢٠٠٧ م .

ابن خلكان

- ٢٦- وفيات الأعيان - تحقيق د. عباس إحسان - الطبعة الأولى ١٩٦٨ م - دار الثقافة - بيروت .

ابن الزاغوني

- ٢٧- أصول الدين - تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح - الطبعة الأولى - ٢٠٠٤ م - مكتبة الثقافة الدينية .

ابن السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن على ت: ٧٧١ هـ)

- ٢٨- طبقات الشافعية الكبرى - تحقيق د. محمود الطناحي ود. عبد الفتاح الحلو - دار هجر للطباعة - ١٤١٣ هـ .

ابن سينا (الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله أبو على ت: ٤٢٨ هـ)

- ٢٩- النجاة فى الحكمة الطبيعية والإلهية - تحقيق ماجد فخرى - الطبعة الأولى ١٩٨٥ م - دار الأفاق الجديدة - بيروت .

ابن الصائغ

٣٠- اللمحة فى شرح الملحة - تحقيق إبراهيم بن سالم الصاعدي - الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م - المدينة المنورة.

ابن عادل

٣١- اللباب فى علوم الكتاب - الطبعة الأولى ١٩٩٨ م - دار الكتب العلمية.

ابن عبد ربه الأندلسي

٣٢- العقد الفريد - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م - دار إحياء التراث العربى - بيروت.

ابن عساكر (الحافظ على بن حسين بن هبة الله الدمشقي)

٣٣- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري - الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ - دار الكتاب العربى - بيروت.

ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا)

٣٤- معجم مقاييس اللغة - تحقيق عبد السلام هارون - دار الفكر ١٩٧٩ م.

ابن فورك

٣٥- مشكل الحديث وبيانه - تحقيق د. عبد المعطى أمين قلعجي - الطبعة الأولى ١٩٨٢ م - دار الوعى - حلب.

ابن قدامة (حسين عبد الله بن أحمد الحنبلي ت: ٦٢٠ هـ)

٣٦- تحريم النظر فى كتب علم الكلام - تحقيق عبد الرحمن سعيد دمشقية - الطبعة الأولى ١٩٩٠ م - دار عالم الكتب بالرياض.

٣٧- ذم التأويل - تحقيق بدر بن عبد الله البدر - الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - الدار السلفية بالكويت.

٣٨- روضة الناظر وجنة المناظر - الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - دار الكتاب العربى - بيروت.

ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر ت: ٧٥١ هـ)

٣٩- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية - الطبعة الأولى ١٩٨٤ م - دار الكتب العلمية - بيروت .

٤٠- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة - تحقيق على الدخيل الله - الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - دار الكتب العاصمة - الرياض .

٤١- إعلام الموقعين عن رب العالمين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٦٨ م .

٤٢- بدائع الفوائد - دار الكتاب العربي - بدون تاريخ .

ابن المرتضى

٤٣- المنية والأمل - تحقيق عصام محمد على - دار المعرفة الجامعية - بدون تاريخ . ابن ملكا (أوحد الزمان هبة الله أبو البركات ت: ٥٦٠ هـ)

٤٤- الاعتبار في الحكمة - مكتبة بيلون - ٢٠٠٥ م .

ابن منظور (محمد بن مكرم الأفريقي المصري)

٤٥- لسان العرب - الطبعة الأولى - دار صادر - بيروت .

ابن النديم (محمد بن اسحاق أبو الفرج ت: ٤٣٨ هـ)

٤٦- الفهرست - دار المعرفة - بيروت - ١٩٧٨ م .

ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبد الواحد)

٤٧- المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة - طبعة الكردي - بدون تاريخ .

أبو دقيقة (الشيخ محمود)

٤٨- كتاب التوحيد - دار الطباعة الحديثة - ١٩٢٤ م .

أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن)

٤٩- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - الطبعة الأولى - ١٣٢٢ هـ - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند .

الأزهري (محمد بن أحمد بن الأزهر ت: ٣٧٠ هـ)

٥٠- تهذيب اللغة - تحقيق محمد عوض - الطبعة الأولى - ٢٠٠١ م - دار أحياء التراث العربى - بيروت .

الأسنوى (جمال الدين عبد الرحيم بن حسن المصرى ت: ٧٧٢ هـ)

٥١- نهاية السؤل فى شرح منهاج الوصول - عالم الكتب - بدون تاريخ .

الأشعرى (إمام أهل السنة أبو الحسن على بن إسماعيل ت: ٣٢٤ هـ)

٥٢- الإبانة عن أصول الديانة - تحقيق د. فوفيه حسين محمود - الطبعة الأولى - ١٣٩٧ هـ - دار الأنصار بالقاهرة .

٥٣- أصول أهل السنة والجماعة المسماة رسالة أهل الثغر - تحقيق د. السيد الجلند - المكتبة الأزهرية للتراث - بدون تاريخ .

٥٤- اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق د. حموده غرابه - المكتبة الأزهرية للتراث - بدون تاريخ .

٥٥- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية - ١٩٦٩ م - مكتبة النهضة المصرية .

الأشقر (د. عمر سليمان)

٥٦- التأويل خطورته وآثاره - الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - الكويت .

الأصم (أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان المعتزلى ت: ٢٢٥ هـ)

٥٧- تفسير القرآن - ضمن سلسلة تفاسير المعتزلة - تحقيق خضر محمد نبها - دار الكتب العلمية بدون تاريخ .

الآلوسى (شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله ت: ١٢٧٠ هـ)

٥٨- روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى - الطبعة الرابعة - ١٩٨٥ م - دار إحياء التراث العربى .

الأمدي (سيف الدين على بن محمد بن سالم ت: ٦٣١هـ)

٥٩- أبكار الأفكار في أصول الدين - تحقيق د. محمد أحمد المهدي - الطبعة الثانية ٢٠٠٤ م - دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

٦٠- الإحكام في أصول الأحكام - الطبعة الأولى ١٩٨٥ م - دار الكتب العلمية.

٦١- غاية المرام في علم الكلام - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - ١٩٧١ م.

الأندلسي (محمد بن يوسف أبو حيان المفسر ت: ٧٤٥هـ)

٦٢- البحر المحيط - الطبعة الثانية ٢٠٠٧ م - دار الكتب العلمية - بيروت.

الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد ت: ٧٥٦هـ)

٦٣- الفوائد الغيائية في علوم البلاغة - تحقيق د. عاشق حسين - الطبعة الأولى ١٩٩١ م - دار الكتاب المصري اللبناني.

٦٤- المواقف في علم الكلام - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - الطبعة الأولى ١٩٧٧ م.

حرف الباء

الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب ت: ٤٠٣هـ)

٦٥- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق محمد زاهد الكوثري - الطبعة الثانية ٢٠٠٠ م - المكتبة الأزهرية للتراث.

٦٦- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل - تحقيق عبد الهادي أبو ريده - طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ.

بدوي (الدكتور عبد الرحمن)

٦٧- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٠ م.

٦٨- مناهج البحث العلمي - الطبعة الثالثة ١٩٧٧ م - وكالة المطبوعات بالكويت.

البغدادى (الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى ت: ٤٢٩ هـ)

٦٩- أصول الدين - الطبعة الثالثة ١٩٨١ م - دار الكتب العلمية - بيروت .

٧٠- الفرق بين الفرق - الطبعة الثانية ١٩٧٧ م - دار الآفاق - بيروت .

البياضى (كمال الدين الرومى الحنفى ت: ١٠٩٧ هـ)

٧١- إشارات المرام فى عبارات الإمام أبى حنيفة فى أصول الدين - تحقيق أحمد فريد

المزيدى - الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م - دار الكتب العلمية - بيروت .

البيضاوى (القاضى ناصر الدين بن عبد الله بن عمر ت: ٦٨٥ هـ)

٧٢- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار - تحقيق عباس سليمان - الطبعة الأولى ١٩٧٧ م

- دار الجليل - بيروت .

٧٣- منهاج الوصول إلى علم الأصول - عالم الكتب - بدون تاريخ .

حرف التاء

التفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله ت: ٧٩٣ هـ)

٧٤- شرح العقائد النسفية - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - الطبعة الأولى ٢٠٠٠ م -

المكتبة الأزهرية للتراث .

٧٥- شرح المقاصد - تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - الطبعة الثانية ١٩٩٨ م - عالم

الكتب - بيروت .

٧٦- مختصر المعانى - الطبعة الأولى - ١٤١١ هـ - دار الفكر .

التفتازانى (الدكتور أبو الوفا الغنيمى)

٧٧- علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة بالقاهرة - بدون تاريخ .

التهانوى (محمد بن على الفاروق الحنفى)

٧٨- كشف اصطلاحات الفنون والعلوم - تحقيق د. على دحروج - الطبعة الأولى

١٩٩٦ م - مكتبة لبنان .

حرف الجيم

الجاحظ (عمر بن بحر بن محبوب ت: ٢٥٥ هـ)

٧٩- البيان والتبيين - تحقيق فوزى عطوى - دار صعب - بيروت - بدون تاريخ .

٨٠- كتاب الحيوان - تحقيق عبد السلام هارون - الطبعة الأولى ١٩٩٦ م - دار الجليل - بيروت .

جبل (الدكتور محمد حسن)

٨١- الاحتجاج بالشعر فى اللغة - دار الفكر العربى - بدون تاريخ .

الجرجاني (الإمام عبد القاهر ت: ٤٧١ هـ)

٨٢- أسرار البلاغة - دار صادر - بيروت - ١٩٧٩ م .

٨٣- دلائل الإعجاز - الطبعة الأولى ١٩٩٥ م - دار الكتاب العربى - بيروت .

الجرجاني (الشريف محمد بن على)

٨٤- التعريفات - الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - تحقيق إبراهيم الإبيارى - دار الكتاب العربى - بيروت .

الجليند (الدكتور محمد السيد)

٨٥- ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣ م .

د. جواد على

٨٦- المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام - الطبعة الرابعة ٢٠٠١ م - دار الساقي .

الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت: ٤٧٨ هـ)

٨٧- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - تحقيق زكريا عميرات - الطبعة الأولى ١٩٩٥ م - دار الكتب العلمية بيروت .

٨٨- البرهان فى أصول الفقه - تحقيق د. عبد العظيم الديب - الطبعة الرابعة ١٤١٨ هـ - دار الوفاء بالمتصورة .

- ٨٩- لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة - تحقيق د. فقيه حسين محمود -
الطبعة الثانية ١٩٨٧ م - عالم الكتب .

حرف الحاء

الحزمى (فهد بن عبد الله)

- ٩٠- القول المبين فى قواعد الترجيح عند المفسرين - الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - دار
العاصمة بالرياض .

حسان (الدكتور تمام)

- ٩١- مناهج البحث فى اللغة - مكتبة الأنجلو ١٩٩٠ م .

الحموى (ابن حجه)

- ٩٢- خزانة الأدب وغاية الأرب - تحقيق عصام شعيثو - الطبعة الأولى ١٩٨٧ - دار
الهلal .

الحموى (ياقوت بن عبد الله الرومى ت: ٦٢٦ هـ)

- ٩٣- معجم البلدان - دار الكتب العلمية - ١٩٩١ م .

الحميرى

- ٩٤- الفتح المبين فى براءة الموحدين من عقائد المشبهين - الطبعة الأولى ١٩٩٨ م - دار
السلام بالقاهرة .

الحنبلّى (القاضى أبو يعلى محمد بن الحسن ت: ٤٥٧ هـ)

- ٩٥- إبطال التأويلات لأخبار الصفات - تحقيق أبو عبد الله محمد النجدى - دار
إيلاف بالكويت - بدون تاريخ .

الحنبلّى (مرعى بن يوسف)

- ٩٦- أقاويل الثقات فى تأويل الأسماء والصفات - تحقيق شعيب الأرنؤوط - الطبعة
الأولى ١٤٠٦ هـ - مؤسسة الرسالة .

حرف الخاء

الخادمي (الدكتور نور الدين)

٩٧- الدليل عند الظاهرية - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - دار بن حزم.

الخطابي (ت: ٣٨٨ هـ)

٩٨- غريب الحديث - تحقيق عبد الكريم العزباوي - دار الفكر بدمشق - ١٤٠٢ هـ.

الخميس (الشيخ محمد بن عبد الرحمن)

٩٩- اعتقاد أهل السنة شرح أصحاب الحديث - الطبعة الأولى ١٩٩٦م - وزارة الشئون الإسلامية بالسعودية.

حرف الدال

الدارمي (عثمان بن سعيد السجستاني ت: ٢٨٠ هـ)

١٠٠- الرد على الجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف - تحقيق د. على سامي النشار وعمار جمعي الطالبي - الطبعة الأولى ٢٠٠٧م - دار السلام بالقاهرة.

حرف الذال

الذهبي (الحافظ شمس الدين)

١٠١- العلو للعلی الغفار - تحقيق أشرف عبد المقصود - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - مكتبة أضواء السلف - الرياض.

الذهبي (الدكتور محمد حسين)

١٠٢- التفسير والمفسرون - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - دار الكتب الحديثة - القاهرة.

حرف الراء

الرازي (أبو حاتم أحمد بن حمدان ت: ٣٢٢ هـ)

١٠٣- الزينة في الكلمات العربية والإسلامية - تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني - الطبعة الأولى ١٩٣٤م - منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمن - صنعاء.

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ت: ٦٠٦ هـ)

- ١٠٤- أساس التقديس - تحقيق أحمد حجازي السقا - المكتبة الأزهرية بدون تاريخ .
- ١٠٥- المحصول في أصول الفقه - تحقيق جابر فياض العلواني - الطبعة الثانية ١٩٩٢م - مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ١٠٦- مفاتيح الغيب - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ١٠٧- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز - تحقيق د. نصر الله حاجي - الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - دار صادر - بيروت .

الراغب (أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني ت: ٥٠٢ هـ)

- ١٠٨- مفردات غريب القرآن - تحقيق محمد سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ .

رسلان (الدكتور سعيد)

- ١٠٩- فضل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين - الطبعة الثانية - ٢٠٠٥م - مكتبة البلاغ المنوفية .

حرف الزاي

الزبيدي (محمد بن عبد الرازق الحسيني الملقب بمرتضى ت: ١٢٥٠ هـ)

- ١١٠- انحف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين - دار الكتب العلمية - بدون تاريخ .
- ١١١- تاج العروس من جواهر القاموس - تحقيق د. عبد الستار فراج - مطبعة حكومة الكويت - ١٩٦٥ م .

الزرقاني

- ١١٢- مناهل العرفان في علوم القرآن - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - مكتبة نزار الباز السعودية .

الزركشى

- ١١٣- البرهان فى علوم القرآن - بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث بالقاهرة - بدون تاريخ .
- ١١٤- البحر المحيط فى أصول الفقه - تحقيق محمد محمد تامر - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - دار الكتب العلمية .

الزركلى

- ١١٥- الأعلام - الطبعة الخامسة ١٩٨٠م - دار العلم للملايين - بيروت .
- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر ت: ٥٣٨ هـ)
- ١١٦- أساس البلاغة - دار الفكر - ١٩٧٩ .
- ١١٧- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل - تحقيق عبد الرازق المهدي - دار إحياء التراث العربى - بدون تاريخ .
- زوين (الدكتور على)
- ١١٨- منهج البحث اللغوى بين التراث وعلم اللغة - الطبعة الأولى ١٩٨٦م - دار الشئون الثقافية بالعراق .

زهدى جار الله

- ١١٩- المعتزلة - منشورات النادى العربى - يافا - ١٩٤٧م .
- الزين (الدكتور سميح عاطف)
- ١٢٠- معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم - الطبعة الرابعة ٢٠٠٠م - الدار الأفريقية العربية - بيروت .

حرف السنين

السبكى (على بن عبد الكافى)

- ١٢١- الإبهاج فى شرح المنهاج - الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .

السعران (الدكتور محمود)

١٢٢- علم اللغة - دار الفكر العربي - بدون تاريخ .

السعيدان (وليد بن راشد)

١٢٣- تحاف النبهاء بقواعد الفقهاء - الطبعة الأولى - ١٤٢١ هـ - دار العاصمة - الرياض .

السكوني (أبو علي عمر)

١٢٤- لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام - منشورات الجامعة التونسية - ١٩٧٥ م .

السمعاني

١٢٥- فواطع الأدلة - تحقيق د. محمد حسن الشافعي - الطبعة الأولى ١٩٩٧ م - دار الكتب العلمية .

السيوطي (الحافظ جلال الدين أبو بكر بن محمد ت: ٩١١ هـ)

١٢٦- الإتقان في علوم القرآن - تحقيق سعيد المندوب - الطبعة الأولى ١٩٩٦ م - دار الفكر - لبنان .

١٢٧- الإقتراح في أصول اللغة - دار المعرفة الجامعية - ٢٠٠٦ م .

١٢٨- المزهرة في علوم اللغة وأنواعها - تحقيق فؤاد علي منصور - الطبعة الأولى ١٩٩٨ م - دار الكتب العلمية - بيروت .

حرف الشين

الشاذلي (أستاذنا الدكتور عبد الله يوسف)

١٢٩- الحكمة العربية في أصلاتها الفطرية - الطبعة الأولى ١٩٨٢ م - مؤسسة سعيد للطباعة بطنطا .

الشاطبي

١٣٠- الاعتصام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٢٠٠٩ م .

١٣١- الموافقات فى أصول الشريعة - تحقيق الشيخ عبد الله دراز - مكتبة الأسرة ٢٠٠٦ م.

الشافعى (الإمام محمد بن أدریس)

١٣٢- اختلاف الحديث - تحقيق رفعت فوزى عبد المطلب - الطبعة الأولى ٢٠٠١ م - دار الرفاء بالمنصورة.

١٣٣- الرسالة - تحقيق الشيخ أحمد شاکر - دار الفكر - بدون تاریخ.

الشافعى (الدكتور حسن محمود)

١٣٤- المدخل إلى دراسة علم الکلام - الطبعة الثانية ١٩٩١ م - مكتبة وهبه بالقاهرة.

الشرقاوى (الدكتور أحمد)

١٣٥- إختلاف المفسرين أسبابه وضوابطه - بحث محکم فى كلية أصول الدين بالرقازيق - ٢٠٠٤ م.

الشریف الرضى (محمد بن الحسين العلوى الموسوى ت: ٤٠٦ هـ)

١٣٦- تلخیص البیان فى مجازات القرآن - الطبعة الأولى ١٩٨٦ م - عالم الكتب.

١٣٧- المجازات النبوية - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - طبعة البابى الحلبي - ١٩٧١ م.

الشعرانى

١٣٨- لطائف المنن والأخلاق - الطبعة الثانية - عالم الفكر - بدون تاریخ.

١٣٩- اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر - مكتبة البابى الحلبي - ١٩٥٩ م.

الشوکانى (محمد بن على بن محمد)

١٤٠- التحف فى مذاهب السلف - الطبعة الثانية ١٩٨٨ م - دار الهجرة - بيروت.

١٤١- إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول - دار الفكر - ١٩٩٩ م.

١٤٢- فتح القدير - دار الفكر - بدون تاریخ.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت: ٥٤٨ هـ)

١٤٣ - الملل والنحل - بتحقيق سيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٤ هـ .

١٤٤ - كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام - تحقيق ألفريد جيوم - مكتبة المتنبي - بدون تاريخ .

الشيرازي

١٤٥ - اللمع في أصول الفقه - الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية .

حرف الصاد

صبحي (الدكتور أحمد محمود)

١٤٦ - في علم الكلام - مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية - ٢٠٠٤ م .

صليبا (الدكتور جميل)

١٤٧ - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - ١٩٨٢ م .

الصفدي

١٤٨ - نصرة الثائر على مثل السائر - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - ١٩٩٥ م .

حرف الطاء

طاش كبرى زاده (محمد بن أحمد الرومي الحنفي ت: ١٠٣٠ هـ)

١٤٩ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم - الطبعة الثانية - ٢٠٠٢ م - دار الكتب العلمية .

الطبري (الإمام محمد بن جرير ت: ٣١٠ هـ)

١٥٠ - جامع البيان في تأويل القرآن - تحقيق أحمد شاكر - الطبعة الأولى ٢٠٠٠ م - مؤسسة الرسالة .

الطوفي الحنبلي

١٥١- الصعقة الغضبية على منكرى العربية - تحقيق محمد خالد الفاضل - الطبعة الأولى ١٩٩٧ م - مكتبة العبيكان - الرياض .

حرف العين

عبد الجبار (قاضي القضاء عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي ت: ٤١٥ هـ)

١٥٢- تنزيه القرآن عن المطاعن - دار النهضة الحديثة - بيروت - بدون تاريخ .

١٥٣- شرح الأصول الخمسة - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - الطبعة الثالثة ١٩٩٦ م - مكتبة وهبه بالقاهرة .

١٥٤- فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر بدون تاريخ .

١٥٥- متشابه القرآن - تحقيق د. عدنان زرزور - مكتبة دار التراث بالقاهرة - بدون تاريخ .

١٥٦- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - تحقيق جماعة من العلماء - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

عبد الرازق (الإمام الأكبر الشيخ مصطفى)

١٥٧- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - مكتبة الثقافة الدينية - بدون تاريخ .

عبد الغفار (الدكتور سيد)

١٥٨- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٦ م .

عجيبه (أستاذنا الدكتور أحمد على على)

١٥٩- من الذين تحولوا عن الإعتزال - أبو الحسن الأشعري - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م .

العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله ت: ٣٩٥ هـ)

١٦٠- كتاب الصناعتين - تحقيق د. مفيد قميحة - الطبعة الأولى ١٩٨١ م - دار الكتب العلمية .

العكبرى (ابن بطه)

- ١٦١- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - تحقيق د. عثمان الأثيوبي - الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - دار الراية بالرياض .

عون (الدكتور فيصل بدير)

- ١٦٢- علم الكلام ومدارسه - الطبعة الثانية ١٩٨٩ م - مطبعة الحرية الحديثة - جامعة عين شمس .

حرف القين

الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد ت: ٥٠٥ هـ)

- ١٦٣- الاقتصاد فى الاعتقاد - الطبعة الأولى ١٩٨٨ - دار الكتب العلمية .
- ١٦٤- الرسالة القدسية - الطبعة الأولى - مطبعة الإسكندرية - بدون تاريخ .
- ١٦٥- فضائح الباطنية - مكتبة الأسرة بالقاهرة - ٢٠٠٦ م .
- ١٦٦- قانون التأويل - تحقيق محمد زاهد الكوثرى - الطبعة الأولى ١٩٤٠ م - مطبعة الأنوار - القاهرة .
- ١٦٧- قواعد العقائد - ضمن مجموعة رسائل الغزالي - تحقيق إبراهيم أمين محمد - المكتبة التوفيقية بالقاهرة - بدون تاريخ .
- ١٦٨- المستصفى فى علم الأصول - بتحقيق سليمان الأشقر - الطبعة الأولى - ١٩٩٧ م - مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ١٦٩- المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى - تحقيق بسام الجابى - الطبعة الأولى ١٩٨٧ م - مكتبة الجفان .
- ١٧٠- المنخول فى تعليقات الأصول - تحقيق محمد حسن هيتو - الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ - دار الفكر بدمشق .

حرف الفاء

الفارابى (محمد بن محمد بن طرخان ت: ٣٣٩ هـ)

- ١٧١- إحصاء العلوم - تحقيق د. عثمان أمين - دار بيليون باريس - بدون تاريخ .

الفيروز أبادى

١٧٢ - القاموس المحيط - المؤسسة العربية للطباعة والنشر - بدون تاريخ .

حرف القاف

القاسمى (جمال الدين)

١٧٣ - تاريخ الجهمية والمعتزلة - الطبعة الأولى ١٩٧٩ م - مؤسسة الرسالة - بيروت .

قصاب (الدكتور وليد)

١٧٤ - التراث النقدى والبلاغى للمعتزلة - دار الثقافة بالدوحة - بدون تاريخ .

القوصى (الدكتور محمد عبد الفضيل)

١٧٥ - موقف السلف من التشابهات بين المثبتين والمؤولين - دار البصائر بالقاهرة - بدون تاريخ .

القنوجى

١٧٦ - أبجد العلوم والوشى المرقوم فى بيان أحوال العلوم - تحقيق عبد الجبار زكار - دار الكتب العلمية - ١٩٧٨ .

حرف الكاف

كحاله (عمر رضا)

١٧٧ - معجم المؤلفين - دار إحياء التراث العربى - بدون تاريخ .

الكفوى (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين)

١٧٨ - الكليات - معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية - تحقيق عدنان درويش - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٩٨ م .

حرف الميم

الماتريدى (إمام الهدى أبو منصور ت: ٣٣٣ هـ)

١٧٩ - كتاب التوحيد - تحقيق د . بكر طوبال أوغلى - دار صادر - بيروت - بدون تاريخ .

مجدى وهبه

١٨٠ - معجم المصطلحات العربية فى اللغة والأدب - مكتبة لبنان - ١٩٨٤ م.

المرتضى (الشريف على بن الحسين الموسوى ت: ٤٣٦ هـ)

١٨١ - غرر الفوائد ودرر القلائد - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الثانية ١٣٣٨ هـ - مكتبة ذوى القربى - قم - إيران .

مطر (الدكتور عبد العزيز)

١٨٢ - علم اللغة وفقه اللغة - تحديد وتوضيح - دار قطرى بن الفجاءة - قطر - ١٩٨٥ م.

المطيعى (الشيخ بخيت)

١٨٣ - سلم الوصول إلى شرح منهاج الأصول - عالم الكتب - بدون تاريخ .

المغربى (الدكتور على عبد الفتاح)

١٨٤ - الفرق الإسلامية - مدخل ودراسة - الطبعة الأولى ١٩٨٦ م - مكتبة وهبه بالقاهرة .

المقبلى (صالح بن مهدي اليمنى ت: ١١٠٨ هـ)

١٨٥ - العلم الشامخ فى إنباء الحق على الأباء والمشايخ - الطبعة الثانية ١٩٨١ م - دار البيان بدمشق .

الملطى

١٨٦ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - تحقيق محمد زينهم عزب - الطبعة الأولى ١٩٩٣ م - مكتبة مدبولى بالقاهرة .

موسى (الدكتور جلال محمد)

١٨٧ - نشأة الأشعرية وتطورها - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م - دار الكتاب اللبنانى .

الموصلى أبو الفتح

١٨٨ - المثل الثائر فى أدب الكاتب والشاعر - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - بيروت - ١٩٩٥ م .

الناوى

- ١٨٩- التوقيف على مهمات التعاريف - تحقيق محمد رضوان الداية - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - دار الفكر المعاصر - بيروت .

حرف النون

النسفى (أبو المعين ميمون بن محمد ٥٠٨هـ)

- ١٩٠- تبصرة الأدلة فى أصول الدين - تحقيق د. حسين أتاى - طبعة أنقرة - ١٩٩٣م .
- ١٩١- التمهيد لقواعد التوحيد - تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول - المكتبة الأزهرية للتراث - ٢٠٠٦م .

النسفى (أبو البركات عبد الله أحمد بن محمود ٧١٠هـ)

- ١٩٢- شرح العمدة فى عقيدة أهل السنة والجماعة - تحقيق د. عبد الله إسماعيل - الطبعة الأولى ٢٠١٠م - مكتبة الدار للطباعة بالزقازيق .
- ١٩٣- مدارك التنزيل وحقائق التأويل - مطبعة الباب الحلبي بالقاهرة - بدون تاريخ .
- نصار (المرحوم أستاذنا الدكتور محمد عبد الستار)
- ١٩٤- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام - الطبعة الأولى ١٩٧٩م - دار الأنصار بالقاهرة .

حرف الهاء

هراس (الشيخ محمد خليل حسن ت: ١٣٩٥هـ)

- ١٩٥- شرح العقيدة الواسطية - الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ - دار الهجرة للنشر والتوزيع .

حرف الياء

يوسف خياط

- ١٩٦- معجم المصطلحات العلمية والفنية - دار الجيل - بيروت .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
٧	المقدمة
١١	المدخل
١٢	المبحث الأول: المتكلمون وفرقهم ومسائل علم الكلام عندهم
١٢	تعريف علم الكلام
١٤	أهم الفرق الكلامية
١٤	المعتزلة
٢٤	مسائل علم الكلام عند المعتزلة
٢٩	أهل السنة والجماعة
٣١	أهل الظاهر
٣٢	الأشاعرة
٣٤	مراحل تطور المذهب الأشعري
٣٥	الماتريدية
٣٨	مسائل علم الكلام عند أهل السنة
٤١	المبحث الثاني: أبرز المناهج عند المتكلمين
٤١	تعريف المنهج في اللغة والاصطلاح
٤٢	المنهج النقلى
٣٦	المنهج العقلى

الباب الأول

المنهج اللغوى عند المتكلمين خصائصه وقواعده

٥٥	الفصل الأول: خصائص المنهج اللغوى
----	----------------------------------

٥٥	تعريف المنهج اللغوي
٥٧	المبحث الأول : أهمية اللغة العربية في العلوم الإسلامية
٦٥	أهمية اللغة العربية في فهم العقيدة
٦٦	أولاً : اللغة أصل الاستدلال بالنصوص
٦٧	ثانياً : إتقان اللغة يساعد على الدفاع عن العقيدة
٦٨	ثالثاً : عدم إتقان اللغة يؤدي إلى الخطأ في فهم العقيدة
٧٣	المبحث الثاني : خصائص المنهج اللغوي عند المتكلمين
٧٣	أولاً : أن تكون اللغة مأخوذة عن الأثبات الثقات
٨٠	ثانياً : أن تكون قياسية فصيحة لا شاذة غريبة
٨٦	ثالثاً : الاعتماد على ظاهر اللغة وعدم العدول عنه إلا بدليل
٨٧	الفصل الثاني : قواعد المنهج اللغوي عند المتكلمين
٨٨	القاعدة الأولى : قاعدة الألفاظ المفردة
٩٥	الألفاظ المفردة عند المتكلمين
١٠٠	أمثلة لهذه القاعدة
١٠٤	القاعدة الثانية : قاعدة السياق
١٠٥	تعريف السياق وأهميته
١٠٨	قاعدة السياق عند المتكلمين
١١١	أمثلة لهذه القاعدة
١١٢	القاعدة الثالثة : قاعدة التخريجات البلاغية
١١٢	قاعدة التخريجات البلاغية عند المتكلمين
١١٥	أمثلة لهذه القاعدة
١٢٣	القاعدة الرابعة : قاعدة الاستشهاد بالشعر العربي
١٢٣	معنى الاستشهاد بالشعر العربي
١٢٥	أهمية الشواهد الشعرية في العلوم الإسلامية

- ١٢٩ قاعدة الاستشهاد بالشعر عند المتكلمين
- ١٣٠ أمثلة لهذه القاعدة

الباب الثانى

دواعى الخروج عن المعنى اللغوى الحقيقى

- ١٣٧ الفصل الأول: أهمية المعنى اللغوى عند المتكلمين
- ١٣٩ المبحث الأول: المعنى اللغوى الحقيقى معناه وأهميته
- ١٤٦ أمثله على المعنى اللغوى الحقيقى
- ١٦٢ المبحث الثانى: أهمية المعنى المجازى وقيمه
- ١٦٣ أمثله على أهمية المعنى المجازى
- ١٧٠ الفصل الثانى: التأويل وأسبابه
- ١٧٠ تعريف التأويل
- ١٧٣ موقف الرافضين للتأويل
- ١٩٦ أسباب التأويل
- ١٩٦ أولاً: دفع ما يوهمه الظاهر من التجسيم والتشبيه
- ٢٠٠ ثانياً: إزالة اللبس والحيرة المترتبين على ترك اللفظ بدون بيان ما يفهم منه
- ٢٠٢ ثالثاً: أعمال العقل فى فهم النص
- ٢٠٦ رابعاً: الجمع بين أدلة العقل وأدلة النقل
- ٢٠٨ خامساً: الخوف على عقائد العامه
- ٢١٠ الفصل الثالث: شروط التأويل
- ٢١١ أولاً: شرط أهلية القائم بالتأويل
- ٢١٤ ثانياً: شرط خاص بالمعنيين الظاهر والمأول
- ٢١٦ ثالثاً: شرط خاص بدليل التأويل
- ٢١٨ الأدلة المعتمدة فى التأويل
- ٢٢٢ الفصل الرابع: مجالات التأويل

٢٢٣	المبحث الأول: المحكم
٢٢٣	تعريف المحكم فى اللغة والاصطلاح
٢٢٤	تعريف المحكم عند المتكلمين
٢٢٩	من أمثلة المحكم عند المتكلمين
٢٣٥	المبحث الثانى: المتشابه
٢٣٥	أولاً: تعريف المتشابه
٢٣٧	ثانياً: أقسام المتشابه
٢٤٠	ثالثاً: الحكمة من اشتمال القرآن على المتشابه

الباب الثالث

نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوي على المسائل العقديّة

٢٤٧	الفصل الأول: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوي على مسائل الالهيات
٢٤٧	المبحث الأول: الصفات الإلهية
٢٤٧	صفة الاستواء
٢٤٨	المعاني اللغوية للاستواء
٢٥٠	موقف المتكلمين من صفة الاستواء
٢٥٠	أولاً: أهل الظاهر
٢٥٣	ثانياً: أهل التأويل
٢٥٧	ثالثاً: الموازنة بين الرأيين
٢٦٢	صفة الوجه
٢٦٢	المعاني اللغوية للوجه
٢٦٥	الوجه عند المتكلمين
٢٦٥	أهل الظاهر
٢٦٧	أهل التأويل
٢٦٩	الموازنة بين الرأيين

٢٧٢	صفة العين
٢٧٣	المعانى اللغوية للعين
٢٧٤	صفة العين عند المتكلمين
٢٧٥	عند أهل الظاهر
٢٧٦	عند أهل التأويل
٢٧٨	الموازنة بين الرأيين
٢٨٤	صفة اليد
٢٨٥	المعانى اللغوية لليد
٢٨٦	صفة اليد عند المتكلمين
٢٨٧	عند أهل الظاهر
٢٩١	عند أهل التأويل
٢٩٢	الموازنة بين الرأيين
٢٩٣	تعقيب
٣٠٣	المبحث الثانى : رؤية الله تعالى
٣٠٣	تحديد طرفى النزاع
٣٠٥	المعانى اللغوية التى أثرت على فهم مسألة الرؤية
٣٠٦	أولاً : معنى الإدراك والرؤية وفهم المتكلمين لهما
٣٠٧	معنى الإدراك والرؤية فى اللغة
٣٠٨	فهم المتكلمين لمعنى الإدراك والرؤية
٣٠٨	معنى الإدراك والرؤية عند المعتزلة
٣٠٩	معنى الإدراك والرؤية عند أهل السنة
٣١٠	الموازنة بين الرأيين
٣١٢	ثانياً : معنى حرف «لن» فى اللغة وموقف المتكلمين منها
٣١٢	معنى حرف «لن» فى اللغة

- ٣١٥ موقف المتكلمين من حرف «لن»
- ٣١٥ المنكرون للرؤية
- ٣١٧ موقف أهل السنة
- ٣١٨ الموازنة بين الرأيين
- ٣١٩ ثالثاً: معنى النظر الوارد في آية سورة القيامة ورأى المتكلمين فيه
- ٣١٩ معاني النظر في اللغة
- ٣٢٠ موقف المتكلمين
- ٣٢١ المنكرون للرؤية
- ٣٢٣ المثبتون للرؤية
- ٣٢٤ الموازنة بين الرأيين
- ٣٣١ رابعاً: معنى لفظ «إلى» في آية سورة القيامة وموقف المتكلمين منها
- ٣٣١ معنى «إلى» في اللغة
- ٣٣١ موقف المتكلمين من معنى «إلى»
- ٣٣١ رأى المعتزلة
- ٣٣٢ رأى أهل السنة
- ٣٣٢ الموازنة بين الرأيين
- ٣٣٦ المبحث الثالث: خلق الأفعال
- ٣٣٦ صعوبة المسألة
- ٣٣٦ رأى المعتزلة
- ٣٣٧ رأى أهل السنة
- ٣٣٨ المعاني اللغوية المؤثرة في مسألة أفعال العباد
- ٣٣٨ أولاً: معنى لفظ «الخلق» وموقف المتكلمين منه
- ٣٣٩ المعاني اللغوية للخلق
- ٣٤٠ موقف المتكلمين من معنى الخلق

٣٤٠	أولاً: المعتزلة
٣٤١	ثانياً: أهل السنة
٣٤٣	الموازنة بين الرأيين
٣٤٤	ثانياً: معنى قوله تعالى: والله خلقكم وما تعملون
٣٤٤	معنى «ما» فى اللغة
٣٤٥	معنى «ما» عند المتكلمين
٣٤٥	رأى المعتزلة
٣٤٦	رأى أهل السنة
٣٤٧	الموازنة بين الرأيين
٣٤٩	الفصل الثانى: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى فى النبوات
٣٤٩	التفضيل بين الأنبياء والملائكة
٣٥٠	رأى المعتزلة وبعض أهل السنة
٣٥١	رأى أكثر أهل السنة
٣٥٢	المعانى اللغوية التى أثرت فى هذه المسألة
٣٥٢	أولاً: قوله تعالى: لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون .
	ثانياً: قوله تعالى: ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا
٣٥٦	من الخالدين
٣٥٨	ثالثاً: قوله تعالى: ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
	الفصل الثالث: نماذج تطبيقية لأثر المعنى اللغوى عند المتكلمين فى مسائل
٣٦٠	السمعيات
٣٦٠	المبحث الأول: حكم مرتكب الكبيرة فى الآخرة
٣٦٠	رأى المعتزلة
٣٦٢	رأى أهل السنة
٣٦٤	المعانى اللغوية المؤثرة فى المسألة

٣٦٤ معنى الإحاطة فى اللغة
٣٦٥ الإحاطة عند المتكلمين
٣٦٥ رأى المعتزلة
٣٦٦ رأى أهل السنة
٣٦٦ الموازنة بين الرايين
٣٨٠ المبحث الثانى: خلق الجنة والنار
٣٨٠ رأى المعتزلة
٣٨١ رأى أهل السنة
٣٨٢ المعانى اللغوية التى أثرت فى هذه المسألة
٣٨٢ أولاً: معنى «أل» الوارد فى لفظ الجنة فى قصة آدم عليه السلام
٣٨٥ ثانياً: معنى التعبير بلفظ " أعدت " فى وصف الجنة والنار
٣٨٩ الخاتمة وأهم النتائج
٣٩٥ قائمة المصادر والمراجع
٤١٧ فهرس الموضوعات



